Isabela Vasiliu-Scraba

# Filosofia lui C. Noica

## Între fantasmă și lucidități

Editura ECODAVA & BELMINI STAMP

Devenirea întîmplătoare, neînsoțită de constiința ei, nu ține de resortul filosofiei, care cere luciditate. [...] Desigur, despre cele ce devin nu se poate scrie o << ontologie >>, o știința a celor ce sînt. În scrierile lui C. Noica minunea aceasta se petrece prin faptul accentuării în cadrul schimbării permanente a momentului de trecere care implică negarea a ceea ce a fost. Astfel momentul negativ, doar el posibil "a fi fixat" într-o aceeași lipsă de formă, poate constitui o sublimă [mai precis << sublimată >>] piatră de construcție pentru un sistem filosofic care să împace atîtea lucruri în genere greu de conciliat. De aici încolo începe un dans al ielelor, dans al unor făpturi-nefăpturi, duhuri ce prind o clipă formă și apoi se destramă ca și cînd niciodată n-ar fi existat.

ISABELA VASILIU SCRABA

Născută în București, într-o familie de intelectuali, **ISABELA VASILIU SCRABA** se dedică exclusiv studiului filosofiei din 1984. Pînă în acel an lucrase ca ingineră într-un institut de cercetări unde și-a îmbunătățit engleza și franceza învățate în școală și în timpul studenției. În perioada 1985—1990 studiază intensiv germana, spaniola, italiana, greaca veche și latina, comasînd 15 ani în cinci ani prin studiul limbilor străine în paralel. Audiază cursuri de filosofie la diverse universități occidentale din Paris, Nice, Bruxelles și München.

În 1990 i se oferă prilejul să predea la Universitatea din București două cursuri despre filosofia lui Kant.

Publică eseuri filosofice în revistele Academica, Revista de Filosofie, Contemporanul — Ideea Europeană și Arca.

Un al doilea volum, intitulat «LIMPEZIREA HAOSULUI — Texte filosofice» se află sub tipar.

ISABELA VASILIU-SCRABA

# Filosofia lui C. Noica, Intre fantasmă și luciditate

Coperta : ing. **Vladimir Vasiliu**

1992, Editura „ECODAVA"

— Slobozia —

Tipărită și legată la R.A.I.

Imprimeria „CORESI", Subunitatea Slobozia

cd. 30 544

*Dedic această carte tatălui meu, ing. Mircea Scraba, poet talentat și om de vastă cultură, ce nu și-a văzut nici o poezie publicată în perioada anilor '50, cînd cu entuziasmul tinereții a bătut zadarnic pe la ușile redacțiilor, mînat de credința că reale valori de început de drum în cultură nu este posibil să fie pur și simplu ignorate.*

*Adevărul s-a dovedit a fi fost diferit de imaginea optimistă pe care și-o formase despre noua cultură instituită odată cu era comunistă. Așa că au mai trecut trei decenii și s-a întîmplat să-mi vină și mie rîndul să bat în zadar șapte ani la aceleași porți care rămîseseră ferecate și pentru tatăl meu.*

ISABELA VASILIU – SCRABA

# FILOSOFIA LUI CONSTANTIN NOICA, ÎNTRE FANTASMĂ ŞI LUCIDITATE

Singură ideea înnăscută de Dumnezeu vine să complice cu gata-făcutul ei, o problemă care-şi găsise soluţia în aceea că spirtul n-are nimic de-a-gata, dar e instare, prin facultăţile sale, să atingă în chip imediat zona unor cunoştinţe de la sine înţelese.

C. Noica, SCHIŢA PENTRU ISTORIA LUI „Cum e cu putinţă ceva nou" (1940).

— octombrie 1990 —

## CUPRINS

**I. ÎN LOC DE PREFAȚĂ (p. 11)**

**1. CE ESTE FILOSOFIA ? (p. 20)**

Aventura universalului cînd devine particular, posibilă definire a filosofiei. Transcendentalul angajat într-o lume a devenirii. Filosofia, o reflexiune în jurul problemei ființei și devenirii „Metabolé" și „devenire". Ființa și devenirea nu sînt două moduri ontologice deosebite ; quiditatea ființei este „substanțială" și „funcțională" în același timp. „Firul de praf" și problema „ființei" imediatului. Filosofia este o îndeletnicire cu lumea aceasta.

**II. ELEATISM SAU HERAELITEISM ? (p. 31)**

Ființa, de la verbul **fieri** (a deveni). Ființa și Neființa, moarte și viață. Ființa — devenire și Ființa țel și fundal al devenirii. Subiectivitatea : locul central al realului ; desfășurarea rațiunii. Identitatea dintre gîndire și existență : contemplare — cunoaștere — iubire. „Nu m-ai fi căutat dacă nu m-ai fi găsit". Tot ce este real este rațional. Timpul real și procesul „rotitor" ; timpul logosului și devenirea „rostitoare". Aspectul eleat și heraclitean al timpului logosului. Unu nemișcat, din care se împărtășesc toate.

**III. DUALITATE ȘI TIMP (p. 46)**

Multiplele forme ale timpului. Timpul lui „cum e cu putință ceva nou". Deformarea timpului după modelul deformării spațiului. Tră-

irea în timp logic : profetul, învățatul și înțeleptul. Profetizare și prognoză. Dualitatea timpului lămurește **apriori**-ul kantian. Devenirea întru ființă și devenirea întru devenire se desfășoară în timpuri deosebite, fiecare având asociat timpul său propriu. Civilizații trecute și civilizații viitoare ; separarea lor prin trecerea de la timpul real la timpul logic.

## IV. SUPRIMAREA DUALITĂȚILOR (p. 58)

Informație și originalitate. Cele trei înfășurări ale Ființei după C. Noica și cele patru niveluri de ființă din viziunea lui M. Vulcănescu. Dialectica în cerc a modelului Ființei. Slăbiciunile ontologice, sub cele șase forme ale lui „ce nu este". Eros și Philia. Cercul Ființei. Coincidența filosofiei spiritului cu filosofia ființei este un deziderat al ideii de filosofie. Posibilități de suprimare a dualităților : 1. orientarea către unul din termenii dualității ; 2. prin ipoteza „înfășurărilor" ; 3. prin transformarea mediului extern în mediu intern, ca intrare în condiția lui „a fi".

## V. FIINȚA-NEANT (p. 77)

Ființa-neant, Ființa-sens și Neantul doctrinelor budhiste. Golul de ființă — intimitatea formatoare a lucrurilor. Structurarea Golului de ființă și noua stilistică a culturii. Ființa-neant în decorul celor patru concepte de „nimic" din tabelul kantian. Vidul de ființă din **plan ontologic. Resortul cunoașterii la Im.** Kant și în ontologia lui C. Noica ; variante de poziționare a triadei dialectice. Rațiunea dătătoare de sens este de genul unui intelect archetypus ; Ființa-sens și rebotezarea vidului ce

suplinește un concret lipsit de sens. Ființa : neant sau plinătate ?

## VI. DIALECTICA PRIN CARE APARE FIINȚA-GOL (p. 93)

Sensurile „dialecticii" după Karl Jaspers. Paradoxia dialectică în viziunea lui L. Blaga. Dialectica în cerc a triadei cu termeni identici ; imposibila ei mișcare. Ființa egal nimic și **coincidentia oppositorum.** Meditațiile asupra Ființei-gol din istoria filosofiei : Im. Kant, M. Heidegger, gîndirea indiană, Pascal. Mișcarea dialectică inițiată de neadecvarea conceptului în dialectica hegeliană și mișcarea pornită de la „golul de ființă" dintr-un lucru în cazul „dialecticii în cerc".

## VII. LOGICA ȘI ONTOLOGIE (p. 102)

Cele șase căi de deschidere către Ființă, asociate tipurilor de rostire din plan cultural și logic. Logica lui **Ares** și pierderea individualului. Logica lui **Hermes,** o teorie interpretativă a „cîmpului logic în tensiune". Cuplarea individualului cu generalul : „Înțeleptul trăiește «logic» pentru că are în fiecare clipă legea de om adevărat". Silogismul în logica aristotelică și în logica lui Hermes. Procese logice obținute prin disociere și descompunere ; disocierea **holomerului** (a cîmpului logic în concentrare). Cercul Ființei și cercul adeveririi întemeiate a **synalethismului.** Suprapunerea logicii peste ontologie. Un efort de sistematizare dus la extrem. **Individualul universalizat: „Moartea este un universal, este a fiecăruia și a tuturor în același timp".** C. Noica și M. Vulcănescu — elemente comune a două viziuni ontologice diferite. Mulțimile secunde, monadele leibniziene și diferențialele divine — nuclee de reali-

tate şi gîndire. **Scrisori despre logica lui Hermes — semnificaţia titlului.** Formulele indiferente ale logicii matematice şi dezideratul unei logici ideale.

**VIII. REPUBLICA INTERIOARĂ** (interpretarea unui dialog platonic) (p. 124)

Două modalităţi de acces la cultură. Schimbarea titlului dialogului în urma unui eventual „congres de mari specialişti". În Statul ideal ordinea umană se substituie dezordinii naturii. **Forma sufletului** nu este dată ci trebuie cucerită. Sufletul este nemuritor ; declasarea morală distruge doar „forma" sufletului, care poate fi refăcută prin armonizarea părţilor componente, într-o altă existenţă. Selecţionarea formelor de artă utile unei bune educaţii. Fundamentarea ontologică a poziţiei artei. Cele două idei combătute de Noica: despotismul din Cetatea ideală şi alungarea artiştilor. Totalitarismele veacului nostru nu sînt nimic pe lîngă Cetatea ileală imaginată de Platon, notează C. Noica într-un manuscris.

**IX. CONCLUZII** (p. 138)

Imposibila apropiere de sistemele filosofice pe calea empatiei. Momentul contemplării operei în ansamblul ei urmează cu necesitate etapei de înţelegere din detalii. Filosofia lui Noica se desparte de filosofia spiritului de sorginte hegeliană acceptînd primatul unei Fiinţe unice. Neantul, o piatră «sublimată» pentru construcţia unui sistem. O capcană de prindere a neantului. Ieşirea din «condiţia firii» prin **dialectica în cerc.** Gîndirea ce se gîndeşte şi moartea ce-şi imaginează moartea. Parmenide în travesti şi răscrucea celor trei drumuri. Lumea ce devine. Unu-Multiplu şi **cercul fiinţei,** lăcaşul omului.

## IN LOC DE PREFAȚĂ

**Adeseori cel ce spune adevărul e urît de cel fără de minte, după Apostol. Iar cel fățarnic este iubit. Dar nici una dintre aceste răsplăți nu ține multă vreme. Căci Domnul va răsplăti fiecăruia, la vremea sa, ceea ce trebuie.**

**(MARCU ASCETUL)**

*Pentru covîrșitoarea majoritate a intelectualilor, Constantin Noica a devenit o personalitate marcantă a culturii românești doar după apariția cărții lui Gabriel Liiceanu,* Jurnalul de la Păltiniș *(Ed. Cartea Românească, 1983). Simpla publicare, pînă la acea dată, a vreo șaisprezece cărți nu reușise să-l impună pe Noica decît în cercul restrîns al cititorilor de filosofie.*

*Prin studiile noastre, încercăm a îndrepta atenția cititorilor către filosofia lui C. Noica, mult mai puțin cunoscută decît personalitatea sa.*

*Filosoful român, după cum ades s-a subliniat, a fost o binefacere pentru contemporanii săi, prin rolul pe care și l-a asumat, acela, de a fi, în cerc restrîns, „antrenor cultural", influența sa resimțindu-se și la nivel mai larg. Constantin Noica a fost un*

adevărat ferment cultural, în plină perioadă de „dictatură a proletariatului".

Eseurile care alcătuiesc volumul au fost scrise în anii care au oferit cele mai vitrege condiții pentru elanurile culturale din toată era comunistă.

În iarna anilor 1984 și 1985 temperatura afară ajunsese la minus treizecișișase de grade. Prin deosebita grijă față de om, sălile de lectură ale Bibliotecii Academiei ofereau temperaturi confortabile, cuprinse între patru și opt grade... În lumina crepusculară, filtrată prin vitralii create de fantezia prafului bucureștean cumulat de ani și ani de zile, se puteau zări cei cîțiva cititori care țineau morțiș să mai frecventeze Biblioteca. Chiar și la temperaturi sub două grade în incinta clădirii, porțile Bibliotecii rămîneau ospitalier deschise pentru temerarii amatori de lectură.

Dar, din fericire, mai era dl. Damian care, împingînd ușor cu piciorul reșoul (ilegal) de sub biroul lui, îmi mai îmbunătățea în acele ierni condițiile, să pot sta mai mult, să nu înțepenesc de frig după numai două ceasuri.

Lui Constantin Noica îi datorez imoblul de a studia greaca veche, latina și germana, deși nu l-am văzut niciodată.

Pentru iubitorii de studii clasice, Universitatea Populară avea rezervată o sălită specială; care nu cunoscuse binefacerile

căldurii din vremuri imemoriale. Cu toate acestea, oameni minunați își riscau sănătatea, înghețind alături de puținii elevi. În mod evident, profesoarele noastre de greacă veche, la început d-na. prof. univ. dr. Adelina Piatkovski, apoi d-na prof. univ. dr. Felicia Ștef —, veneau doar din dorința de a ne instrui puțin, căci plata era de-a dreptul simbolică. Amîndouă ar fi putut face faima oricărei Universități din Occident, dar la noi fuseseră îndepărtate din învățămîntul Superior, de îndată ce împliniseră vîrsta pensionării.

Ca mai toți cititorii Jurnalului de la Păltiniș, am avut la un moment dat dorința de a face un pelerinaj în stațiunea montană a Sibiului. M-a reținut însă observația pe care o făcusem, pe cînd citeam cartea, anume că filosoful de la Păltiniș nu făcea nici o selecție între cei veniți. Cîte odată ei puteau constitui un prilej de studiu oferit elevului preferat. Pe aceste „specimene curioase de oameni", Noica, după o mică dăscăleală, îi îndemna simplu să-și vadă de drumul lor, cu o eventuală staționare la „fără frecvență", limbi clasice.

În orice caz, dacă exista vreun criteriu de selecție, acesta era extrem de neobișnuit. Astfel, în viziunea maestrului, consemnează G. Liiceanu, nu orice fel de constituție fizică era optimă pentru studiu. „Apt pentru carte" era declarat doar posesorul unui corp

nesportiv, fie greoi, fie uscat (op. cit. p. 145). Faptul de a avea o cultură filosofică de maniera în care din discuţii să se poată aprecia accesul la lumea ideilor filosofice sau eventual talentul într-ale filosofiei nu trebuiau testate ,din două motive.

Pe de-o parte se ţinea cont ca doar cumularea cantitativă determină saltul calitativ (unde am mai auzit oare asta ?), discipolul trebuind să lucreze „la cantitate". Tot „la cantitate" au lucrat şi zecile sau chiar sutele de posesori de diplome de filosofi încadraţi care prin învăţămînt, care prin felurite Instituţii afiliate pe lîngă Academie .După „cantitatea" de tipărituri apărute în ultimii 45 de ani în domeniul filosofiei, s-ar putea trage eronata concluzie că nicicînd în ţara noastră gîndirea filosofică nu a fost mai liberă şi mai plină de rod.

Pe de altă parte, selecţia se făcea după criteriul „zvonului public" (op. cit. p. 235).

Acest soi de selectare nu era nici el, o premieră absolută .Tot prin „zvon public" erau aleşi prin anii de debut ai perioadei comuniste, cei ce urmau să fie pregătiţi la şcoala de literatură Mihai Eminescu. Era suficient să se „zvonească", printr-o Uzină sau vreo Întreprindere, că un tînăr care şi-a exersat talentul oratoric prin şedinţele de partid mai este şi autorul a două articole la Gazeta de perete, pentru că să fie detectat talentul lui într-ale scrisului şi să fie trimis la specializare în cadrul numitei şcoli.

E bine însă de remarcat că selecția celor ce urmau să fie antrenați de către Noica, selecție după criteriul zvonului public, nu ținea cont de faptul că tocmai ieșirea „în agora", prin publicare era condiționată de factori extra-culturali și practic reprezenta o barieră de netrecut pentru foarte mulți.

De fapt, credem că atît criteriul „zvonului public" cît și ce al „ieșirii în agora" aparțin mai mult interpretării pe care G. Liiceanu a dat-o teoriei Maestrului său. Dacă citim teoria noiciană a „producerii și sprijinirii oamenilor aleși" remarcăm tocmai lipsa de criterii în selecție : „să presupunem — scrie filosoful —, că alegerea primilor 300 s-a făcut, în orice chip ; că dintre aceștia 50 sau 40 sau 30 nu sînt rău aleși" (C. Noica, Rugăciune pentru fratele Alexandru, Editura Humanitas, 1990). Deci se „aleg" (fără criterii) 300 de subiecți dintre care, tot pe aceeași cale, se trag de-o parte 30, pe post de „nucleu". Singurele condiții de îndeplinit țin de vîrstă (30—35 ani), de faptul de a fi bine sau prost însurat, și de aprecierea „dacă dotația lor umană interesează sau nu societatea" (formulă care nu spune nimic — n.n.). Fără de dubiu este faptul că nu trebuiesc aleși „oameni tineri cu talente excepționale" (op. cit. p. 89). După realizarea unei „selecții" atît de ciudate, sistemul începe să funcționeze singur. Nucleul celor 30 (arbitrar aleși) îi vor con-

trola pe ceilalţi, el „aleg" pe cei vrednici sau „demit" pe cei nevrednici. „Vrednicia" nu este desigur un criteriu, fără o determinare mai îndeaproape a modului în care „vrednicia" se face simţită. În felul acesta, Statul ar „produce şi sprijini oameni aleşi".

Perfect adaptat condiţiilor culturii comuniste, căci altfel nu ar fi reuşit să-şi publice nimic după ieşirea din puşcărie, preconizînd chiar o „Şcoală de înţelepciune" prezidată de Nicu Ceauşescu la Păltiniş, C. Noica ştia că poate ajuta cu folos doar pe cei care, fără îndrumarea lui, aflaseră căile spre publicare, spre posturi mai răsărite şi, în general, ştiau cum trebuie să te comporţi pentru ca în acele condiţii să poţi beneficia de luni sau ani de studiu în străinătate, fără a cheltui din punga proprie. De aceea, chiar în acele vremuri, apostolia sa a fost foarte eficace.

Fiecare caută să uite începutul unei cariere încununată de succes, imaginîndu-şi mai mult sau mai puţin conştient că a fost supus unei adevărate selecţii pentru că între timp s-a văzut „mare".

După decembrie 1989 m-a uimit cum foarte mulţi oameni de cultură de la noi au fost de acord că s-a publicat multă maculatură în plin comunism, dar nimeni nu se recunoaşte autor al acesteia. Mai mult, vorbesc şi despre inexistenţa unei „literaturi de sertar" acei scriitori privilegiaţi care

au putut publica întreaga lor producție. Se mai întîmplă de atunci încoace ca cei din Uniunea Scriitorilor să se arate unul pe altul cu degetul, fără ca vreunul să pomenească de tipic comunista „selecție inversă".

Este de înțeles această atitudine. Cine ar fi acela capabil să recunoască a fi observat la început de drum pe alții mai bine dotați intelectual și mai talentați în ale scrisului? Cine ar putea admite că este efectul unei „selecții inverse" de tip comunist? Cine ar fi dispus să mărturisească faptul că, în timp ce strălucea pe firmamentul culturii comuniste, a înăbușit în fașă veritabile talente, promisiuni ce nu au putut rodi pentru că au refuzat angrenarea lor în sistem, participarea la minciuna și ipocrizia care își avea mediul propice de înflorire în ședințele de partid.

Mi-a fost dat și mie să cunosc pe unul din aceia dați de-o parte. Era de o inteligență sclipitoare; citea curent în latină și în limbile de circulație internațională; în tinerețe devora cărți de filasofie. Scria într-un stil de mare acuratețe eseuri erudite, dintre care nici unul publicat, deși nu a lipsit străduința în acest sens. Cu trecerea anilor entuziasmele frînte din timp s-au stins cu totul ca și dorința de a publica. Eseurile sale, stilistic impecabile, au rămas simple promisuni strivite. Fuseseră alții mai decișI cu orice preț să se afirme, mai „descurcă-

*reți", care știuseră că se poate cizela și stilul și conținutul pe parcurs, totul e să-i dai bătaie, să publici și iar să publici, mai ales după ce ai făcut totul ca drumul să-ți fie deschis.*

*Dar, conform legii numerelor mari, au mai scăpat cîțiva de calitate, pe care compromisiurile nu i-au alterat. La urma urmelor nici sistemul nu a funcționat perfect. „s-au mai făcut și greșeli" care în acest domeniu au fost salutare...*

★
★ ★

*Încercările noastre de a publica studii asupra filosofiei lui C. Noica pe cînd filosoful era în viață s-au izbit de rezistența celor care nu acceptau decît pagini laudative, în contextul unor insipide prezentări ale ideilor conținute în cărțile „maestrului". Orice încercare de discuție pe teren filosofic a acestor idei era practic cenzurată prin simplul refuz de publicare. Și pentru că în ciuda eșecurilor nu am renunțat și cu fiecare nou studiu scris am reînnoit încercările de publicare, se poate observa cu ușurință repetarea unor idei. Nu le-am îndepărtat. Prea s-a insistat asupra inexistenței unei literaturi de sertar. Prea s-a înfățișat comunismul (desigur în mod indirect) drept formă politică ce încurajează cultura, astfel că după cei 45 de ani cultura română ar fi reprezentată de chintesența energiilor creatoare ale neamului. În acea perioadă au mai apărut doar timide luări de poziții ale discipolului preferat, admonestate la sfîrșit de „maestrul" care-i atrăgea atenția să nu se pripească să judece o operă care n-a fost încă încheiată. Cu alte cuvinte să mai aibe răbdare și să-și amîne eventualele observații pentru vremea cînd el va fi dispărut dintre cei vii. Refuzul maestrului de a accepta rolul de „victimă fericită" ucisă de discipolul său, ajuns la opinii filosofice diferite de ale sale este ușor de înțeles. Dar teama redactorilor care, aflați sub vraja personalității lui Noica, refuzau să publice în revistele lor eseuri în care nu se emiteau pur și simplu tezele principale din filosofia acestuia, ci conțineau și judecăți asupra lor, a camuflat dorința ca filosoful să rămînă doar un personaj în jurul căruia se crea o legendă.*

## CE ESTE FILOSOFIA ?

În **Jurnalul** său **filosofic** (1944, republicat în 1990), Constantin Noica definea filosofia drept aventura universalului cînd devine particular. Dacă am încerca să rezumăm în cîteva cuvinte **Fenomenologia spiritului,** cartea lui Hegel istorisită cu mult har de filosoful român (1), ne-am putea servi de această definiţie a filosofiei. Mulţi au considerat că ideea întrupării universalului în particular, în speţă conceptul-concret, îşi are la Hegel obîrşia în dogma religiei creştine. după care Dumnezeu-Tatăl s-a întrupat în existenţa pămîntească şi divină, totodată, a Fiului. Chiar Hegel confirma această părere cînd afirma că religia creştină şi filosofia au în esenţă un conţinut identic. După idealistul german, în plan filosofic. miturile creştine sînt înălţate la nivelul conceptului. C. Noica, în eseul intitulat **Cît de clar poate fi înfăţişat Hegel,** observa că **Fenomenologia Spiritului** este un discurs asupra spiritului încorporat în om.

Ideea cuplării universalului dat de gîndire cu particularul experienţei o găsim şi în kantienele „judecăţi sintetice a priori" care, în **teza de doctorat (2)** a lui C. Noica,

se ascund sub formularea lui „cum e cu putinţă ceva nou". Cînd propusese acest nou tip de judecăţi, Kant încerca să împace judecăţile a priori, — ce-şi au originea în intelectul pur dar care, tautologice fiind, nu duc gîndirea mai departe —, cu judecăţile sintetice, întemeiate pe experienţă, singurele judecăţi care lărgesc cunoaşterea. De fapt, la Kant, lucrurile sînt mai complicate, pentru că această unire a universalului cu particularul este la rîndul ei distilată prin ideea transcendentalului.

Optînd pentru interpretarea ontologizantă a criticismului kantian pe linia lui Heidegger, dar rămînînd fidel ideii de sorginte hegeliană a procesualităţii, C. Noica va considera că lumea transcendentalului (alcătuită din formele a priori ale sensibilităţii şi ale intelectului pur) trece din formalul ei în real.

Transcendentalul, scrie C. Noica, este „angajat într-o devenire spirituală, într-o procesualitate pură, care nu numai că face cu putinţă lumea, dar o şi face, o desfăşoară în act" (3).

După una din definiţiile pe care le găsim în **Schiţă pentru istoria lui CUM E CU PUTINŢĂ CEVA NOU**, filosofia este o formă de manifestare a spiritului, este invenţie în act.

Fiind invenţie în act, filosofia caută fiinţa care nu e nici determinare oarbă,

nici ceva determinat, ci devenire cu istorie, posibilitate nesfîrşită. Dar fiinţa e tocmai viitorul ei — notează filosoful, pentru care ontologia adevărată este şi a lumilor posibile, nu doar a lumii reale. C. Noica nu se întreabă, pe zeci de pagini, dacă logica este a lucrurilor sau a gîndului, pentru a înlocui la sfîrşit „logica" prin „logosul heraclitean", după cum îi reproşează lui Heidegger (4). El optează pur şi simplu pentru o filosofie a fiinţei care să fie şi una a spiritului, împăcînd astfel transcendentul cu transcendentalul. Doar în felul acesta ontologia s-ar putea suprapune peste „logică". Din perspectiva filosofiei spiritului, omul posedă conştiinţa consubstantialităţii sale cu întregul lumii, iar din perspectivă ontologică fiinţa este conaturală cu realul. În lume spiritul (**sine**-le) aduce ordine şi adevăr, „înfiinţează" în sînul realului aflat într-o perpetuă devenire.

Filosofia este, înainte de toate, o reflexiune în jurul problemei fiinţei şi a deveririi, consemna autorul celor **Trei introduceri la DEVENIREA ÎNTRU FIINŢĂ** (p. 78). Şi pentru Platon filosofia avea acest înţeles, considera C. Noica, deoarece, argumentează el, Platon, între cele cinci genuri supreme, menţionează şi devenirea (mişcarea). Acest argument este în mod evident slab. Pentru Platon, ceea ce noi numim timp era doar un reflex al eternităţii, reflex lipsit de adevărată realitate.

**Mişcarea** (metabole), opusă **stării** (repaosului) era studiată de Platon în contextul raporturilor dintre Idei şi nu a devenirii din lumea sensibilă (a se vedea dialogul **Parmenide**).

Elevul lui Platon, Aristotel, în Cartea a V-a din **Fizica sa,** referindu-se la lumea sensibilă, arată că în această lume schimbările pot fi **substanţiale,** după prima categorie (ousia), sau **relative.** Generarea şi distrugerea sînt schimbări după **substanţă.** Creşterea şi descreşterea se produc după **cantitate,** alterarea este după **calitate,** iar deplasarea (în care intră translaţia, dar şi mişcarea circulară) se face după **loc.** Le-am înşirat pe toate pentru a arăta că „devenirea" nu se poate afla printre ele. De altfel, este un anacronism să găseşti la antici o idee care a dominat secolul al XIX-lea, punîndu-şi amprenta şi pe filosofia lui Hegel. Este vorba de ideea „evoluţiei", care stă la baza „devenirii" din filosofia lui C. Noica, entuziast admirator al lui Hegel.

Prin devenire, scrie filosoful român, realul pe de-o parte se multiplică şi atunci „devenirea este întru devenire", dar poate suferi şi o prefacere lăuntrică, prin care se face apt pentru trecerea în altul. Cea din urmă ilustrează „devenirea întru fiinţă". Filosofia, considerată drept conştiinţa de-

venirii angajate întru fiinţă, face cu putinţă realul şi dă măsura omului.

Pentru a înţelege omul, scrie filosoful în **Douăzecişişapte de trepte ale realului** (Ed. Ştiinţifică, 1969), trebuie să fie invocată natura dar, în acelaşi timp, ea trebuie „dizolvată". Aceasta pentru că în filosofia antică, scrie C. Noica, exista „primatul fiinţei asupra conştiinţei", în timp ce, de la Kant încoace, vechiul raport a fost complet răsturnat.

În interpretarea sa ontologizantă a criticismului, Heidegger caută să pună în lumină fiinţa însăşi, pornind de la existenţa privilegiată a omului. Noica remarca faptul că Immanuel Kant nu se referă la om ci la o conştiinţă în genere. Ideea unei asemenea conştiinţe apare în filosofia lui Noica sub diverse denumiri : spirit, conştiinţa filosofică sau sine-le adîncit al omului. După filosoful român, categoriile kantiene nu sînt nici abstracte sau convenţionale, nici concepte ale realului. Decis nu se poate spune despre ele decît că „au intrat în mişcare" încă din interpretarea lor dată de Kant. **(Devenirea întru Fiinţă,** Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p. 237) Conştiinţa umană adîncită, prin actul ei de luare la cunoştinţă a realului, este generatoare de ordine.

Blaga spunea că omul trăieşte în orizontul misterului întru revelarea lui prin creaţiile sale spirituale. Această idee o gă-

sim, într-o formă oarecum asemănătoare, și la C. Noica, iar modul ei de înfățișare ne poate ajuta la înțelegerea termenilor specifici filosofiei lui Noica.

Omul, după Noica, este singura ființă purtătoare de orizont. El este înzestrat cu conștiința nelimitării. Sine-le omului, care depășește eu-l, este susceptibil de extindere. El este în expansiune asupra «sinei» care este în concentrare. Sinea, varianta feminină a termenului, vrea să ilustreze „natura" omului sau a lumii. Sine-le este orizontul mișcător în care omul se adevărește.

Transpunerea realului, din devenirea cea oarbă (întru devenire) în devenirea întru ființă, se realizează prin om și creațiile lui culturale. În chip obișnuit, omul nu este de la sine înzestrat cu înțelesul ființei. Investirea de a deosebi „ființa" (rînduiala) în sînul realității se capătă prin cultură : „rînduiala, care se dezvăluie prin om în lucruri, este și a lor, nu numai a omului" (op. cit. p. 14).

Devenirea întru ființă este un principiu de ordine prin care realul este redat ființei. Dar ființa și devenirea n-ar trebui, după C. Noica, să fie considerate două moduri ontologice opuse.

Felul de a fi al ființei, **quiditatea** ei, este deopotrivă substanțial și funcțional. (op. cit. p. 181). Ideea de funcție pare să intre

în contradicție cu ideea de substanță, dar de fapt o confirmă, precizează filosoful în **Douăzecișișapte de trepte ale realului** (p. 91). Substanța duce gîndul către unitate, ori, pentru Noica, important este să pierzi unitatea, nu s-o regăsești, deoarece „nu există decît pluralitatea" (op ; cit. p. 73). Unitatea în sine nu se poate gîndi (discursiv), arată Platon în prima teză din PARMENIDE. Ea este doar obiect de contemplare mistică (teza a treia), cînd contrariile se contopesc. Unitatea este „opera pluralității" (5), după credința lui C. Noica.

Avantajul ideii de funcție, față de „substanță" apare vădit dacă avem în vedere orizontul mișcător al unei „substanțe" care este într-o permanentă schimbare.

Ființa, după Noica, nu este o permanență în sens de prezență, ci poate fi trecătoare aidoma sufletului care, pentru a se exercita ca suflet, nu este cu necesitate nemuritor. Starea prezentă poate avea o subzistență nesigură, dar absența („a fost să fie"), deci după săvîrșire, arată că numai ceea ce „a fost" s-a ridicat la esență.

Nu se poate imagina o ființă extra-mundană fără a fi cîntărit sorții ființei mundane. Refuzul de a căuta ființa în lucruri îi apare lui C. Noica drept o evaziune din real. Iar evaziunea din real, notează filosoful, este vinovată față de gîndire înainte de a fi față de real. Filosofia nu aduce un dincolo, ci este o îndeletnicire cu lumea

aceasta. Categoriile enumerate de Platon în **SOFISTUL**, anume **Ființa, Starea, Mișcarea, Identitatea și Alteritatea**, „nu puteau duce mai departe decît aici" (op. cit. p. 69). Această inedită interpretare a lui Platon este fără îndoială interesantă, mai ales dacă o privim în contexul celorlalte cîteva interpretări, scrise pentru dialogurile platonice traduse în ultimii douăzeci de ani.

Noi însă credem că Platon era, mai presus de toate, un contemplativ. Din filosofia sa, aflăm că există și alte dimensiuni ale realității, nu doar lumea de aici, lumea sensibilă. De altfel, filosoful grec considera că lumea fenomenală (lumea aparenței) nu poate fi înțeleasă decît prin referire la planurile noumenale (ontologice) ale realității.

Platon se întreba în dialogul **PARMENIDE**, dacă există o idee a firului de praf. Știința din ultimele veacuri, scrie C. Noica, a dat un răspuns afirmativ la această întrebare, fiindcă ea s-a dezvoltat în jurul imediatului. Dar orizontul ei nu este cel al imediatului, mai consemnează Noica.

De fapt în pasajul din dialogul menționat, alături de „firul de praf" erau înțelese murdăriile, lucrurile josnice, și atunci nu mai este la mijloc „imediatul", ci un imediat declasat. Astfel comentariul lui C. Noica lasă de-o parte „firul de praf" și se

referă la ideile lucrurilor indiferente (nici bune nici rele), a căror existenţă este dincolo de orice îndoială, conform doctrinei platonice.

Platon „amîna" discutarea spinoasei probleme, a „răului", doar tangenţial semnalată prin întrebarea lăsată fără răspuns, anume dacă lucrurile josnice pot fi considerate còpii ale unor modele, ale unor idei ce s-ar găsi alături de celelalte idei care sînt dominate de Binele Suprem.

Problema „răului" poate eventual să fie tema de gîndire a unui Socrate bătrîn, spiritualizat, purificat prin vîrstă, deci mai apt de a găsi distanţa potrivită pentru a privi în faţă problema „răului" şi a descoperi un posibil răspuns la întrebarea rămasă în suspensie.

Dar „problema firului de praf" Platon n-o mai tratează niciodată. Cunoscînd opinia filosofului grec despre filosofie putem înţelege cu uşurinţă atitudinea sa faţă de această problemă „abandonată". Pentru Platon filosofia era menită să arate calea spre lumea Ideilor. Ori. a clasa în vreun fel poziţia „firului de praf" ar fi echivalat cu ierarhizarea valorică a lumii sensibile. Si cum ar arăta oare ierarhia celor care nu există. care sînt doar aparenţă ? În viziunea platonică, filosoful meditează asupra lumii sensibile cu privirile aţintite spre Bine (Ideea supremă), nu spre „rău".

La întrebarea dacă există sau nu o idee a „firului de praf" nici știința nu poate răspunde, deoarece ea, în alcătuirea și în telurile ei este „dincolo de bine și de rău".

Materia, specifică Noica, poate fi privită ca o limitație care nu limitează. Cunoașterea științfică identifică în limitația unor fapte nelimitatul sau limitația mai largă a unei legi.

Se știe că filosofia a refuzat „imediatului" ființa. Prin aceasta, consideră C. Noica, ontologia a dovedit o mare cruzime față de real. După filosoful român, în universul fizic formele ființei se ivesc prin elementele din care este compusă materia. Lumea devine prin ceea ce este cu adevărat, adică prin „element". El este o înfășurare care se desfășoară, o închidere ce se deschide, o limitație care nu limitează. „Ontologia a dispărut din cultura omului ori de cîte ori a întors capul de la lume", scrie filosoful în încheierea Tratatului său de ontologie.

Urmărind unele idei ce se pot desprinde din opera lui C. Noica, am încercat să aflăm ce este filosofia după opinia marelui gînditor, care a marcat o epocă a culturii românești. Răspunsul găsit s-a dovedit a avea mai multe fațete, pe care le vom arăta succint.

Filosofia este în primul rînd o îndeletnicire cu lumea aceasta. Ea este conștiința devenirii angajate întru ființă. Filosofia

ființei trebuie însă a fi totuna cu filosofia spiritului. Filosofia caută ființa lumii care este devenire cu istorie. Filosofia este invenție în act, este aventura universalului cînd devine particular, dar, mai presus de toate, ea este reflexiune în jurul problemei ființei și devenirii.

(Publicat în Revista **Contemporanul — Ideea Europeană**, 25 iunie 1992, nr. 26).

---

NOTE: 1) C. Noica, **Povestiri despre om — după o carte a lui Hegel**, 1980.

2) C. Noica, **Schiță pentru istoria lui CUM E CU PUTINȚĂ CEVA NOU**, 1940.

3) C. Noica, **Trei introduceri la DEVENIREA ÎNTRU FIINȚĂ**, 1984, cap. III.

4) G. Liiceanu, **Jurnalul de la Păltiniș**, Ed. C.R. 1983, p. 216, reeditat în 1991.

5) C. Noica, **La version moderne de l'un et du multiple**, Revue roumaine des Sciences Sociales, Serie Philosophie et Logique, Tome II, no. 1, 1967.

## ELEATISM SAU HERACLITEISM ?

Scrierile lui Constantin Noica sînt niște opere de artă suficiente lor însile, închise în perfecțiunea formei lor, dar poate prea deschise prin modurile diferite de interpretare pe care, în nedeterminarea conținutului lor, le fac posibile.

Foarte puține sînt lucrurile leit-motiv care ar putea constitui niște repere. Lumea în viziunea sa este în curgere iar filosofia are drept menire să găsească un sens acestei curgeri. Sensul este privit ca „ființa", „universal", „lege", „prototip", „arhetip", „noimă", „înțeles", „rost", „scop", „esență" și totodată, „ordine" și „adevăr".

De cîte ori s-a scris despre operele lui Noica, s-a încercat o intrare în lumea lor și, de acolo doar, s-a înfiripat o descriere, după puterile fiecăruia din cei care au încercat această experiență. Dar întotdeauna ni s-a părut această excesivă fidelitate la operă sau neînțelegere sau neputință de ancorare într-un cadru mai larg.

Filosofia lui C. Noica este, nu în ultimul rînd, realizarea unei vocații literare. Personalitatea filosofului este atît de puternică încît am putea spune că s-a creat la noi un

adevărat „stil Noica" în care ideile sînt prezentate sub imperiul acelui ademenitor şi nostalgic „poate să fie şi aşa".

Lumea în viziunea lui Noica, ce transpare din prima lucrare publicată în 1934, **Mathesis sau Bucuriile simple,** nu apare în claritate nici măcar „privită ziua, cu atît mai puţin noaptea, cînd contururile dintre lucruri se şterg".

Discursul „logic", aşa cum mărturiseşte filosoful, nu face casă bună cu personalitatea sa. El nu vrea să dovedească vreun adevăr pe care l-ar deţine, ci doar să „descopere" **(Jurnal filosofic — p. 55).**

Cînd am încercat să schiţez sintetic filosofia sa m-a ajuns reproşul : strici ceea ce este atît de frumos, aşa cum este dat, în nebulozitatea sa cea plină de farmec. Pentru „adevărul" ce-l căutam în filosofia lui Noica mi s-a reproşat distrugerea „frumuseţii". Dar una ţine de filosofie iar cealaltă de estetică.

Noica şi-a împlinit „vocaţia de a fi incomod". Este multă frumuseţe în opera lui, dar este şi multă filosofie şi tocmai aceasta ne interesează.

Spunea cineva că Fiinţa lui Noica este parmenidiană... Ne gîndeam atunci la nepotrivirea acestei afirmaţii cu însuşi titlul ontologiei **(„Devenirea întru Fiinţă")** şi cu modul de înfăţişare al Fiinţei, accentuat heraclitean, ca „Fientia" de la verbul „fieri" — a deveni.

„Ființa lumii", spune filosoful, e o devenire cu istorie **(Douăzeci și șapte de trepte ale realului,** p. 13).

Greșeală prea mare însă nu putea fi, observația trebuia să țină de o intuire justă a unor aspecte existente în opera filosofului. Într-adevăr, „Devenirea întru Ființă" nu presupune numai devenirea, ci și **ființele lucrurilor,** ce trebuie să devină, și **Ființa** în și **înspre** care are loc devenirea, totodată mediu și capăt de drum al acestei deveniri.

Mai mult, Ființa lui Noica este atît **Neființă** cît și **Ființă ;** moarte și viață în același timp. Aspectul neschimbător (și doar prin aceasta, eleatic) de Neființă, de moarte îi este propriu Ființei-fundal, concepută ca Neant —, mediu în care are loc devenirea ca și Ființei-capăt-de-drum.

Filosofia, scria C. Noica, este „considerarea vieții spiritului din perspectiva morții sale". Împletirea aceasta nu lipsește însă nici din ființele lucrurilor, atît doar că aici primează viața, devenirea, heraclitеismul ; „spiritul împletește moartea cu viața năzuind către împietrirea propriei sale năzuiri".

Ființa (una), capăt de drum sau mediu, este Neant omogen și se însoțește de o precunoaștere a priori, într-un timp al logosului, pe cînd ființa — multiplicitate — în — devenire este „Neant structurat", eterogen (prin tripartiția modelului său),

„Gol de Ființă", cu nesaturarea (deschiderea) sa și cunoașterea aferentă — în timp real, de data aceasta — a posteriori.

Pentru precizările pe care le-am considerat necesare, am disociat aici Ființa în Ființa-fundal (și capăt de drum) și în Ființa-lucrurilor sau ființele lucrurilor. Am mai făcut o altă disociere între Ființa-omogenitate (ca Neființă, Neant imobil, moarte) și Ființa-eterogenitate (ca Ființa-viață, Neant mișcător, Gol de ființă în perpetuă prefacere). În scrierile filosofului aceste „Ființe" formează un tot pe care l-ar putea întruchipa misteriosul Ianus bifrons, zeul trecerii dintr-o lume în alta.

Ființa, una, poartă în sine, după C. Noica, contradicția unității ce este Unu-multiplu, pentru că nu există unul separat de multiplicitate pe de o parte, iar pe de alta unul este și izvor de pluralitate.

În virtutea acestui fapt Ființa una este și multiplicitatea ființelor lucrurilor, iar unul ființei dintr-un lucru este totodată multiplicitate, dar fără a putea fi Ființa una ; pentru că întregul este partea, fără ca partea să fie Întregul.

Prin această structură contradictorie a unității, ca și prin proprietatea sa de a fi izvor de multiplicitate, se poate rezolva și problema participării la tot și a izvorîrii multiplicității din unitate, care a constituit preocuparea tuturor metafizicienilor de-a lungul timpului.

Astfel Unu și multiplu pentru Ființă ar fi nemișcare și mișcare, eleatism și heracliteism totodată.

Staticul, eleatismul, introdus în lumea devenirii de „precunoașterea" ordinii, a „sensului" acestei deveniri, apare la fundarea „teoriei cunoașterii" ca mediu al devenirii sugerate de valența „în" a operatorului ontologic „întru" pentru ca în final, tot el să reapară la capătul de drum al devenirii. Filosoful însă optează net pentru cea de-a doua valență a operatorului său, aceea de „înspre" : „Idealul ar fi să pierzi unitatea, nu să o regăsești" (**Douăzeci și șapte de trepte ale realului** p. 73) ; sau, mai hotărît : „Nu există decît pluralitate". În Jurnalul său filosofic chiar definea filosofia drept „aventura universalului cînd devine particular" (p. 102).

Dar Ființa nu poate apărea decît prin mijlocirea gîndirii, a rațiunii umane. „Pentru a fi posibilă și altfel decît ca eleatism, gîndirea trebuie să accepte devenirea", devenire „care trebuie să fie rațională în sensul desfășurării de sine a rațiunii" (**Trei introduceri la Devenirea întru Ființa, cap. IV**).

Am atins astfel o altă articulație a filosofiei lui Noica, și anume raportul existent între Ființă și conștiința filosofică (cu toate avatarurile sale : „rațiunea", „rațiunea umană", „rațiunea dătătoare de sens", „omul", „conștiința devenirii întru fiin-

ţă", „conştiinţa transfigurată de filosofie", „conştiinţa de sine a omului", „raţiunea de tip superior", „spiritul", „sinele", „subiectivitatea", „locul central al concretului").

Dar a repeta împreună cu filosoful că raţiunea dătătoare de fiinţă e conaturală (sau cosubstanţială) cu Fiinţa (sau cu întregul lumii) nu lămureşte gîndirea sa, iar dacă lăsăm termenul de „Fiinţa" fără să-l explicităm în sensul scrierilor filosofului nu înaintăm cu nimic pe calea înţelegerii gîndirii sale.

Să transcriem aşadar multiplele sale înţelesuri : Neant, Neant structurat, Gol de fiinţă, posibilitate, limitaţie care nu limitează, Undă, Funcţie ; şi să ne oprim la accepţiunea sa de „posibilitate" pentru a încerca să decelăm unele aspecte ale viziunii filosofului.

Realitatea „e ceva de ordinul fiinţei, pe cînd omul aduce odată cu posibilitatea. ceva de ordinul nefiinţei" (Op. cit. — p. 106). Raţiunea, la C. Noica, **înţelege** totul şi se **recunoaşte** în tot ce este, tot ce are fiinţă. Nu se recunoaşte în Nefiinţa, dar „o poate împleti cu fiinţa" sau poate înţelege de ce, „în amestecul de fiinţă şi nefiinţă", pe care-l trădează de obicei lucrurile lumii acesteia. este aproximaţie de fiinţă, sînt grade de fiinţă", adică trepte de posibilitate pe măsura gradelor de cunoaştere.

**Înțelegerea** rațiunii ca și **recunoașterea** sa în tot ce este, ține de o anume „teorie a cunoașterii" care îi este proprie rațiunii dătătoare de sens. Această „teorie a cunoașterii", ca metodologie de acționare a „rațiunii ce înființează în sînul lumii", este prezentată în vol. I al **Devenirii întru ființă**, sub titlul de **Încercare asupra filosofiei tradiționale** și, de bună seamă, necesită o tratare separată.

Rațiunea dătătoare de sens ridică lucrurile la prototipurile lor, la ființa lor proprie, la rostul, noima, legea ce este a rațiunii și a lucrului totodată. Se realizează astfel trecerea „mediului exterior, în „mediu interior", pentru că „subiectivitatea e locul central al concretului".

Sensul găsit de către rațiune este sinteza justificatoare, aferentă unei anumite trepte de cunoaștere. Această sinteză rezultă din asocierea unei negații cu o afirmație, avînd rezultatul dinainte presimțit. Mișcarea „în cerc" regăsește la sfîrșit sinteza inițial intuită nedeslușit, după parcurgerea etapelor în care „nici asta, nici asta" nu era intuiția inițială.

Negația — în sine total nedeterminată — este, pentru C. Noica, de la sine orientată spre sinteza finală, guvernînd procesualitatea diverselor tatonări, devenirea sensului (necunoscut) ce însoțește „devenirea lucrului" (iarăși necunoscut) și a cunoașterii niciodată curmate.

Aşadar sensul, fiinţa nu reprezintă ceva ştiut, o plinătate, ci rămîne un gol datorită eternei deveniri. Pentru filosof, virtualul este mai plin de existenţă, mai „real" decît actualul sensurilor găsite doar pentru a fi din nou depăşite şi regăsite la un alt nivel.

În felul acesta gîndirea şi existenţa se identifică. Raţiunea **înţelege** şi se **recunoaşte** în tot ce este, aşa cum este, în devenire, fără a opri fluxul, realizînd saturări de scurtă durată ale modelului ontologic, menit a fi veşnic în precaritate.

Fără a intra în amănunte, e necesar totuşi să precizăm cîte ceva despre forma superioară de cunoaştere a raţiunii „ce tinde să ducă eterogenul pînă la graniţele omogenului" **(Schiţă...** p. 326). O astfel de ratiune nu este străină de Eros, expresia mitică a devenirii. Ea este «înţelegere» dar totodată şi iubire ce se contopeşte cu obiectul, relevînd astfel „sensul bun al infinitului, al infinitului în finit".

În modul de **recunoaştere de sine-înţegere** a lumii prin raţiune, realitatea-adevăr va fi produsul gîndirii. Raţiunea care cunoaste este în acelaşi timp esenţa, sensul, „fiinţa" lucrului. Intuiţia metafizică, prin care are loc acest produs, este un amestec de contemplare — cunoaştere — iubire, de a priori şi a posteriori.

Cunoaşterea-existenţă rezultă în acest

fel — ca şi la Nae Ionescu —, din funcţia epistemologică a iubirii. În cunoaşterea de acest tip are loc şi fuziunea logosului cu timpul real. „Dacă devenirea este căutare de sine sau de altceva, **căutarea** în cadrul acestui tip nu e posibilă decît în măsura în care într-un fel deţii dinainte ceea ce cauţi : **Nu m-ai fi căutat dacă nu m-ai fi găsit** trebuie atunci să comande tot ce e angajat într-o asemenea căutare" (**Încercare asupra filosofiei tradiţionale** p. 14).

Avem aici un idealism rezultat din trecerea obiectivităţii prin filtrul unei gîndiri „concrete" de tip hegelian, fără a putea neglija amprenta heideggeriană ce se resimte în speculaţiile asupra Fiinţei-Neant.

Un al treilea reper, ar fi dat de „obiectul" acestei ontologii, de **lumea** pe care vrea să o descopere. Un capitol al **Tratatului de ontologie** chiar se intitulează „Fiinţa nu este fără ultimul dintre **lucrurile ce sînt**". Dar nu e vorba aici de lucrurile ce sînt obiecte ale vreunui realism naiv. Doar reflectarea prin raţiunea filosofică, prin gîndirea creatoare e condiţia lui „a fi", pentru că doar „omul ce gîndeşte asupra fiinţei hotărăşte asupra a ceea ce **este în real**, ca şi asupra a ce **nu este părînd doar să fie**".

Observăm că realul nu **este** pur şi simplu. Lumea reală, neprelucrată de conştiinţa filosofică, nu aparţine Fiinţei. Realul este raţional pentru că devine prin cu-

noaştere raţionalizabil. Lumea în sine este fără ordine, este iraţională, doar raţiunea îi impune organizarea inerentă structurii sale proprii.

Deci conştiinţa filosofică („sinele") dă „sensuri". Lumea apare înfăşurată, posedînd mai multe grade de realitate sau de fiinţă (care conferă atît realitate cît şi adevăr). Pînă să apară conştiinţa filosofică existenţa era blocată ; nu era fiinţă, era haos. Cu apariţia raţiunii ce gîndeşte asupra realului se crează „adevăratul real", ca lume a sensurilor, a legilor ce guvernează lucrurile, a rosturilor, esenţelor, a fiinţei din lucruri.

Nu trebuie însă pierdută din vedere procesualitatea, orizontul mişcător al „adevăratului real" în permanentă variaţie, ce dă socoteală de curgerea „realului iniţial, ce pare doar să fie". Sensurile lucrurilor, fiinţa lor reprezintă „suprastructura", dat fiind că „infrastructura" lucrului nu aparţine fiinţei.

„Adevăratul real" astfel apărut, graţie conştiinţei filosofice (în devenire), este lume a fiinţei — în devenire la rîndul ei. Nivelurile ce denotă devenirea fiinţei ar fi următoarele : cel al devenirii sau al fiinţei lucrurilor în care treapta ordinii s-a atins, cel a fiinţei elementelor în care realul e totuna cu posibilul şi cel al Fiinţei ca Fiinţă.

Pluralismul ontologic ce apare astfel,

consideră gradele de ființă (de realitate) a lucrurilor nu în funcție de persistența existenței lor în timp ci în funcție de cunoaștere, drept grade de posibilitate în aflarea sensurilor (ființelor) lucrurilor lumii, grade de ordonare a lumii prin rațiunea de tip superior.

„Realul neadeverit" nu interesează : „infrastructura interesează doar în măsura în care determină o suprastructură" (**Douăzeci și șapte de trepte ale realului** p. 94).

Ar putea induce în eroare doar considerarea „sensului" ca „esență" a lucrului sau ca „rațiune de a fi" a sa. Pentru evitarea unor astfel de erori, am arătat rolul rațiunii în filosofia lui Noica și am încercat să punem în paralel de fiecare dată termenii de folosință echivalentă în economia sistemului.

O referire la „realul neadeverit", „părelnic" găsim în vol. I al **Devenirii întru Ființă,** în care C. Noica își determină funcționarea cunoașterii într-un mod original din schema kantiană a cunoașterii, care este în mod înnoitor adoptată coordonatelor gîndirii sale.

Aderarea tranșantă a filosofului la viziunea unei lumi a sensurilor izvorîte din rațiune este adesea subliniată prin contrastul dintre „lumea părelnică" sau „neadeverită" încă de rațiune și lumea ordinii, a sensului, realitatea cea adevărată, a Ființei, opera rațiunii.

Lumea părelnică, neadeverită încă de raţiune, îi apare filosofului ca proces rotitor întru moarte, căruia i se asociază timpul real, cu „obsesia şi prejudecata prezentului". Ea este oarba devenire (întru devenire), sinea, natura, sufletul ; ea suferă ethosul neutralităţii, este închidere, limitaţie ce limitează şi are „orizontul închis". Este numai „în", fără să fie pe calea bunei deveniri.

Faţă de aceasta, lumea adeverită, ordonată de raţiune este într-un proces rostitor ; ea evoluează progresiv, sub semnul timpului logosului ce are drept principală caracteristică viitorul. Ea este devenire întru fiinţă, este sinele, civilizaţia, spiritul. Este constituită de raţiunea filosofică ce nu reflectă indiferentă ceea ce primeşte din afară, ci, prin a priori-ul ei, pune de la ea, înfiinţînd. Este lumea care, prin devenirea sa, va duce la un Ideal Etic sau „supra-Etic", cînd **conştiinţa filosofică** va ajunge să fie înfăşurată de **conştiinţa istorică**. A doua o implică pe prima, dar nu este implicată de ea, scrie filosoful. Lumea adeverită este deschidere, limitaţie ce nu limitează ; are orizontul deschis, este „întru", pe calea bunei deveniri.

**Timpul logic** (sau al **logosului**) sub care trăieşte omul (raţiunea) poartă în sine duplicitatea Fiinţei (Neantului) din filosofia lui C. Noica. Pe de o parte, timpul logic este nemişcare, ce face posibilă contem-

plarea Fiinţei în aspectul ei parmenidian de cunoaştere a priori a fiinţei lucrurilor. şi el mai este, deasemenea, reversibilitate, ca reluare a acţiunilor trecute. Pe de altă parte — asociat aspectului heraclitean —, timpul logic este, într-un alt tempo decît cel al „timpului real", devenirea bună, pura continuitate, conectivitate în act, cu corelatul ei — măsura neuniformă, direcţionare, putinţa de comprimare.

Ca şi fiinţa-sens ce scoate lumea din haos, **timpul logic** este creat raţiunea umană. În domeniul fiinţei multiple, el este un model operativ ce fundează a priori-ul cunoaşterii. Dar cuprins în „om", el îşi desvăluie realitatea dinainte dată, desigur nu oriunde, ci numai în profet, învăţat şi înţelept, în care este manifestată „precunoaşterea", fie datorită contemplării fie ca sinteză transfigurată a celor deja ştiute.

Tot din această „coincidentia oppositorum", de o factură aparte, relevată mai sus, rezultă şi ambiguitatea unui criteriu al adevărului dacă, conform tradiţiei filosofice, am căuta aşa ceva în filosofia lui C. Noica. Adevărul poate fi, după spusele filosofului, sensul, ca fiinţă în lucruri. Sensul, ca fiinţă aparţine însă raţiunii. Fără o asemenea fiinţă totul este părelnicie, haos.

Aşadar, se realizează o ipostaziere a sensurilor ca realităţi metafizice, obţinîn-

du-se totodată o metafizică în care raţiunea, în actele ei de înţelegere-trăire a sensurilor, se desfăşoară pe sine.

Dar, în afara acestui heracliteism, în care este cuprinsă „fiinţa" rezultă din demersul raţiunii ce „înfiinţează", rămîn pe dinafară cîteva lucruri din realul neadeverit, care sînt totuşi adevărate : profetul. înţeleptul şi învăţatul. Toţi trei au în comun cu raţiunea dătătoare de sens timpul logic (sau al logosului). Cu recunoaşterea existenţei acestora, adevărul încetează de a mai fi desfăşurare de sine a raţiunii într-o lume a sensurilor secretate de ea sau obiectivarea unei subiectivităţi. Şi aceasta nu pentru că — dintre toate cîte au putut fi puse în ordine —, profetul, înţeleptul şi învăţatul s-ar refuza unui sens, ci pentru că se optează pentru o singură subiectivitate ca „loc central al concretului". Existenţa conştiinţei filosofice unice, ce are virtutea de a scoate lumea din haos şi a o reda fiinţei, nu este desigur compatibilă cu existenţa altor trei entităţi exterioare, cu proprietăţi asemănătoare ei.

Deci sensul (fiinţa rezultată din desfăşurarea de sine a raţiunii) ca fiind dătător de ordine şi **adevăr** nu poate fi un criteriu neîndoielnic al adevărului, după care să fie înţeleasă gîndirea lui C. Noica, mereu descoperitoare de alte adevăruri. Aceste inadevertenţe pot fi în parte lămurite dacă trecem peste ontologia declarată, de tip he-

raclitean. Ele ar rezulta din credința sa adîncă (pe care i-o bănuim) în Unul (nemișcat), din care se împărtășesc toate — chiar în devenirea lor —, atît subiectivitatea conștiinței filosofice ce ordonează lumea, cît și profetul, învățatul și înțeleptul, în măsura participării lor la Ființa (plinătate).

## DUALITATE ŞI TIMP

„Dacă nu ştim ce este Timpul Unic este pentru că ştim de prea multe timpuri", scria C. Noica în eseul **Despre timp şi treier** din volumul **Eminescu sau gînduri despre omul deplin al culturii române,** (1975 p. 140). În eseurile despre timp ale filosofului român timpul apare împărţit şi subîmpărţit pentru a găsi în diviziune o formă de timp, care se iveşte ca o totală noutate. Noua formă a timpului, astfel căutată, este tocmai **timpul logic** propus de Constantin Noica.

Dar, dacă ar fi să judecăm drept, putem vorbi despre mai multe timpuri doar pentru că avem intuiţia timpului unic. Multiplicarea apare prin simpla raportare a timpului unic la diverse conţinuturi.

Timpul logic, anunţat de filosoful român, ar aduce pe suportul timpului real, un alt tempo în civilizaţia ce urmează revoluţiei ştiinţifice. Este forma de timp a omului deschis către viitor şi cuprins de „fanatismul logic al creaţiei tehnice". Timpul logic este timpul interogativităţii, al lui „cum e cu putinţă ceva nou", este timpul omului care îşi dirijează viaţa pro-

prie şi lumea sa în care natura este doar „tolerată".

Timpul logic, adaugă Noica, este timpul lucidităţii, unde „ce nu este poate fi mai adevărat decît ce este în prezent". El are ca principală dimensiune viitorul deoarece prezentul este dizolvat.

Rezultat prin «mototolirea» timpul real, care aminteşte de «mototolirea» spaţiului în cadrul geometriilor neeuclidiene, timpul logic este un model creat de om.

Abia într-un astfel de timp omul întîlneşte nefiinţa „venitorului" care este virtualitatea. Sub semnul **devenirii întru fiinţă,** ca gol ontologic în veşnică precaritate şi schimbare, omul, cu maşinile sale, aduce pe lume un alt timp. Timpul real, simplu **rotitor** este perimat. Acum omului îi trebuie un timp **rostitor,** accelerator şi propulsiv, care nu poate fi decît timpul logic.

Prima formă a timpului **rostitor** era timpul mitic. Dar acesta ţinea de „visul" omului şi nu de „veghea" lui. Timpul mitic era timpul sacru, Marele Timp, suprem **rostitor** prin revenirea la „arhetipuri". Cealaltă formă a timpului **rostitor** — timpul logic — în viitor va putea avea o confirmare în eventuala întîlnire a omului cu alter-omul civilizaţiilor extraterestre. Pînă atunci timpul logic se regăseşte în conştiinţa omului, îl găsim acum în istorie şi,

nu îndeajuns încă, în reflectarea logică, afirmă filosoful.

Calculatorul electronic este o obiectivare a timpului logic prin faptul că «se mişcă» sigur şi nu are prezent : „cînd nu face nimic, îi treci prezentul tău".

Dar să vedem formele variate de timp amintite de filosoful român în diversele sale eseuri. Întîi ar fi **timpul real** faţă de care se raportează timpul logic. Probabil, pentru timpul real (nu se specifică anume), pot fi considerate diverse forme raportate (de data asta precizat) la măsura timpului cosmic. Este vorba de **timpul cosmic** sau sideral, **timpul anilor lumină** (timp solar), **timpul anului** sau vremea — împărţită pe anotimpuri, **timpul organic** (pulsaţia vieţii), **timpul istoric** considerat a fi experienţa pe care o face conştiinţa umanităţii de-a lungul istoriei şi **timpul psihic** oferit de pulsaţiile vieţii sufleteşti, ritm, suflu, respiraţie.

Înşiruirea este completată în eseul **Despre timp şi treier** şi de forme care ulterior (în **Trei introduceri la devenirea întru Fiinţă**, Ed. Univers, 1984) au devenit forme ale timpului **rostitor.** Este vorba de **timpul mitic** şi **timpul dialectic** prezentat drept tact al lucrurilor, pentru că şi dialectica, scrie filosoful, poate fi „maşină" ce încorporează timp logic. La sfîrşit C. Noica adaugă **timpul ştiinţei noi** ca fiind legat de cîmpul spaţial, formă de

timp care nu mai apare în eseul intitulat **Timpul devenirii stimulate.**

Formele de timp amintite mai sus sînt ritmice, majoritatea ireversibile dar şi reversibile ca de exemplu **timpul funcţie** al ştiinţei moderne.

Rămîn deci pentru timpul real următoarele caracteristici, ce vor constitui repere în „deformările" pe care le va suferi timpul fizic pentru a ajunge la timp logic : are măsură uniformă, este o continuitate de discontinuităţi cu o succesiune ordonată, unică, este neutru (nu e orientat), este unidimensional şi în genere ireversibil. Are trecut, prezent şi viitor.

Faţă de timpul real astfel prezent timpul logic are următoarea structură : este pură continuitate, neavînd măsura uniformă, el poate fi comprimat şi extins (mai ales comprimat). Fără să fie ireversibil, timpul logic poate fi reluat ca o mişcare ce revine asupra ei însăşi. Îl caracterizează o neobosită conectivitate, este un permanent edificator şi nu distrugător cum este timpul real. Dimensiunea lui hotărîtoare este viitorul, din cele numai două dimensiuni pe care le are : viitorul şi trecutul.

Dar ar trebui să remarcăm că reversibilitatea timpului logic se opune de fapt unei împărţiri în trecut, prezent şi viitor. Astfel că viitorul, desemnat ca dimensiune hotărîtoare a timpului logic apare ca unul din aspectele sale contradictorii.

Timpul logic nu e număr ca măsură ci ca ordine ; dar el nu este ordine de succesiune, ci succesiune ; însă nu o simplă succesiune, ci conectivitate în act, care este izvor de succesiune. Caracterizarea, astfel făcută, se poate reface şi în sens invers.

Timpul logic obţinut în urma unei asemenea „deformări", ar reprezenta un caz general, pentru care timpul real ar fi cazul limită. Prin conectivitatea sa timpul logic combate entropia, este timpul împlinirilor, ce va dubla realul cu maşini, ce populează deja pămîntul. Ceea ce nu este în timp real nu este cu necesitate în eternitate, poate fi şi în „alt timp" ; nici **în,** nici **în afară,** ci **întru,** modalitate ce lărgeşte hotarele timpurilor. Acesta este **operatorul ontologic** al filosofiei lui Noica, **limitaţia care nu limitează, deschiderea.**

Încercarea de „mototolire" a timpului avînd ca model obţinerea spaţiilor neeuclidiene, ni se arată ca fiind o succesiune de transformări posibile în ambele sensuri. Ea însă nu pare a mai putea regăsi începutul. Căci, la deformarea spaţiului, s-a negat o singură axiomă, cea a numărului de drepte paralele care se pot duce dintr-un punct exterior unei drepte. Sistemul de axiomatizare astfel sărăcit devenea desigur cadrul general în care situaţia particulară este introdusă tocmai prin reconsiderarea axiomei negate.

Pornind de la această sursă de inspira-

ţie, C. Noica prezintă o deformare a timpului real în care însă toate devin altceva. Drept urmare, la sfîrşit, se ajunge la »ceva« care nu mai seamănă, în nici un fel, cu timpul de la care s-a plecat. Tot aşa, C. Noica asociază timpul numit logic proprietatea conectivităţii în act, drept principala caracteristică. Dar timpul trebuie diferenţiat de mişcare. El nu poate fi considerat nici principiu de acţiune, ca un „timp" permanent edificator.

Devenirii întru fiinţă, prin timpul logic, îi este asociat un tempo potrivit, pentru că avem de-a face cu un timp creat de om. Cu toate că apare ca o suprapunere operativă peste timpul real, timpul logic ar avea, la rîndul său, realitate prin om şi creaţiile sale.

El se află încorporat în calculatorul electronic, despre care filosoful scrie că n-ar avea prezent pentru că nu-şi distribuie lămurit procesele printr-o graniţă a prezentului. De asemenea calculatorul îşi poate comprima timpul de lucru, «adevărul» lui fiind în desfăşurarea proceselor sale. Calculatorul este orientat spre înfrîngerea entropiei, putînd fi considerat deci ca principiu de ordine a energiilor risipite în natură. Mai mult, maşina electronică, consideră C. Noica, poate reface etapele parcurse, pentru că ea există într-un timp ce poate fi reluat.

Privitor la acest exemplu, drag autorului pentru civilizația ce va să vină sub semnul timpului logic, se poate observa că scurtarea timpului real prin obținerea unei viteze mai mari de operare, devine nesemnificativă într-un cadru mai larg și nu limitat la simpla operație făcută de mașină. Vorbind de conectivitatea reluată a mașinii electronice care datorită vitezei de operare pare să nu-și distribuie lămurit procesele printr-o graniță a prezentului, filosoful pare a pierde din vedere că operațiile reluate de mașină au loc totuși în timp real, ireversibil datorită tactului de timp real în care funcționează mașina.

Prin om, după C. Noica, timpul logic își desvăluie realitatea datorită deformărilor pe care le suferă timpul real la **profet, învățat** și **înțelept.** Primul ar trăi în timp logic pentru că își amintește de viitor în profețiile sale. Al doilea pentru că, găsind întîi răspunsul la o întrebare care abia cu aceasta va fi formată, ar face să apară trecutul drept viitor. Cel de-al treilea, înțeleptul, știind cîte ceva despre legătura dintre trecut și viitor, face din viitor trecut, deoarece pentru înțelept nu se află „nimic nou sub soare".

Profetizarea poate fi într-adevăr văzută drept o deformare a timpului. Ea este menționată și în ultimul capitol al **Sutrelor Yoga** ale lui Patanjali, alături de alte exemple de „deformări" ale timpului și ale

spaţiului, ba chiar şi ale materiei vii cu impenetrabilitatea ei obişnuită. «deformată» să-i spunem.

Considerăm însă că nu este nimerită o amestecare la un loc a performanţelor care relevă latura spirituală a omului, — prin dezvoltarea posibilităţilor (existente latent în om) de a transcede materia —, şi a performanţelor ce ţin de domeniul tehnic care. oricît de uimitoare ar fi, nu pot depăşi sfera materială a vieţuirii sociale a omului în cadrul civilizaţiei moderne. În plus, considerarea performanţei umane dată de profetizare alături de performanţele calculatorului electronic, cu care are în comun timpul logic ce este revelat în ambele, atrage după sine o suprapunere de nedorit între profetizare şi prognoză.

În viziunea filosofului român, exemplul cel mai caracteristic asupra modului în care timpul logic se interferează cu timpul real îl oferă a **priori-ul** kantian, ce este „dintr-o anumită perspectivă" condiţie prealabilă a experienţei, chiar dacă „din perspectivă reală" nu există nimic înainte de experienţă, căci toate izvorăsc odată cu experienţa. Într-un fel asocierea este sugestivă. Atît pentru Kant, cît şi pentru C Noica a priori-ul ţine de subiectivitatea umană. Prin teoria formelor transcendentale ale sensibilităţii şi ale intelectului. filosoful german imagina o metafizică a principiilor, ce guvernează cunoaşterea

ştiinţifică, făcînd-o posibilă. Dar cunoaşterea ştiinţifică nu putea fi, pentru Kant, independentă de timpul real, el însuşi formă a sensibilităţii. Această latură a apriori-ului, prin care timpul «subiectiv» ar putea fi considerat, cu multă îngăduinţă, drept „condiţie" prealabilă a experienţei, era menită, de fapt, să sublinieze aspectul de **principiu.** Nu poate fi văzut în acest aspect o prioritate în timp, care să permită mai apoi introducerea a ceva, ce ar fi „timp" dar nu timp real. Însăşi subiectivitatea apriori-ului, după cum spunea L. Blaga (**Trilogia valorilor** Ed. Minerva, 1987, p. 186), ar fi fost necesar să fie fundată metafizic, şi nu doar dedusă din „idealitatea" sa, singurul aspect argumentat de Kant.

C. Noica, considerîndu-se îndreptăţit de funcţia dublă **a priori-ului** de a constitui şi a depăşi totodată experienţa, introduce, cu prilejul explicării aprioricităţii, timpul logic alături de timpul real al percepţiei.

Avantajele acestei introduceri decurg pe de o parte din fundarea timpului logic pe aprioritate kantiană iar pe de altă parte se crează astfel o ambiguitate în urma căreia prin timpul logic, numit şi al logosului (implicînd deci ontologicul) se sugerează, că dincolo de planul epistemologic, ar putea fi bănuită existenţa peceţii unei fiinţe, cumva independentă, dar şi implicată de demersul raţiunii înfiinţătoare. Astfel

spus, fără să se renunţe la subiectivitatea a priori-ului, şi-ar putea fac loc şi o oarecare obiectivitate a lui.

Reamintindu-ne dualitatea existentă în filosofia lui C. Noica, prin care se edifică un fel de ontologie pe baza devenirii întru fiinţă, realizată din materialul devenirii întru devenire prin intermediul raţiunii, vedem acum asociate celor două forme de devenire imaginea cîte unui timp. Aceasta accentuează şi mai mult dualitatea dintre cele două deveniri.

Preferinţa filosofului pentru devenirea întru fiinţă îl face să distribuie numai ei adevărul, ordinea, raţiunea şi timpul logosului, timpul cel rostitor. Devenirea întru fiinţă cu deschiderea, limitaţia ce nu limitează, cuprinde **sinele,** spiritul, civilizaţia şi bărbatul cu destinul său creator şi orizontul său deschis. În schimb, de resortul devenirii întru devenire, numită şi devenire întru moarte, ţine naşterea, pieirea rotitoare a naturii, a **sinei,** a sufletului, a femeii cu destinul ei rotitor şi spiritul ei închis. Aici intră tot ce nu este „întru" ci „în", limitaţe care limitează.

Dobîndind adevăr datorită demersului raţiunii ce oferă rost, sens şi fiinţă lucrurilor lumii, prin devenirea întru fiinţă lumea este ordonată şi orientată. Devenirea întru devenire, în neutralitatea ei, nu capătă acces la fiinţă şi la adevăr decît după ce va înceta să fie ceea ce este, adică va fi pusă

„în rost" și introdusă pe calea bunei deveniri, de către rațiunea dătătoare de ființă.

Oamenii se află și ei, la rîndul lor, în tensiune între cele două timpuri, care corespund, unul, ființei lor naturale, și altul, ființei lor, logic controlate de ei. Oamenii sînt chemați să modifice lumea într-un ritm alert, sub semnul timpului logic.

**Devenirea întru ființă** îi va recompensa pe toți cu o viață fericită, creatoare, **rostitoare,** într-o lume a deschiderii, a civilizației de tip bărbătesc, deosebită de civilizațiile trecute de tip femeiesc, ce se găseau sub semnul devenirii întru devenire și în timp real rotitor. În civilizațiile viitoare Pămîntul va fi populat cu mașini și omul se va muta de pe Terra pe alte planete : „trece în umbră natura în sens obișnuit, trec valorile feminine ; se sting valorile religioase, dispare lumea țăranului. La limită azi omul și-ar putea părăsi chiar Terra, pînă atunci își croiește pe ea o altă viață" **(Timpul devenirii stimulate,** p. 130).

Totul seamănă cu o profeție, dacă nu cu un imn închinat rațiunii umane ce a schimbat fața lumii prin cuceririle științei și tehnicii de ultimă oră. Entuziasmul său, ce ridcată în slăvi fanatismul creației tehnice validîndu-l ontologic, ne amintește de ambiția ce l-a făcut pe Hegel să-și considere vremea și filosofia drept ultimul cuvînt al unei evoluții de veacuri.

Aceste rînduri, frumos și entuziast scrise,

pot, fără îndoială, emoţiona pe acei fanatici ai credinţei în evoluţie, idolul modern la care se închină atîţia. Ne exprimăm însă convingerea că mai există şi cititori pe care zborul propus să nu-i tenteze şi care să nu fie convinşi că omul, în latura sa spirituală, şi-a depăşit semenii timpurilor trecute în virtutea vreunei evoluţii postulate. Credem ca aceşti (puţini) cititori mai păstrează un rest de iubire pentru Terra, pe care nu ar părăsi-o atit de repede !

(Publicat în Revista **Contemporanul — Ideea Europeană**, 10 iulie 1992, nr. 28)

## SUPRIMAREA DUALITĂȚILOR

Personalitate distinctă în cultura românească contemporană, Constantin Noica a determinat, în perspectiva unei istorii a filosofiei, un moment bine determinat în timp : „momentul Noica".

Prin 1943, după ce publicase Două **introduceri și o trecere spre idealism,** un recenzent îl definea astfel : „El constituie un reușit exemplu de cum trebuie să se schimbe accentul de pe **originalitate pe informație** (...) Acesta este dl. C. Noica : o vocație pentru studiul filosofic de excelentă calitate". **(Barbu Zevedei,** Două introduceri și o trecere spre idealism, de C. Noica, în Revista **Saeculum, martie-aprile** 1943).

Evoluția filosofului de-a lungul anilor a demonstrat însă nu numai această vocație (ajunsă la apogeu în **Povestiri** despre **om — după o carte a lui Hegel)** dar și originalitatea sa deosebită. Citind interpretările sale la dialogurile platonice sau prefețele scrise pentru diverse cărți, se recunoaște imediat tușa maestrului. „stilul Noica".

Despre orginalitatea acestei gîndiri, așa cum rezultă ea din scrierile sale filosofice, vom încerca aici o tratare cît mai sistematică cu putință.

Punctul de plecare în filosofia sa îl constituie devenirea lumii, curgerea ei spre viitor. Acestei curgeri filosoful îi caută **sensul**, ființa. Într-o astfel de lume ce se schimbă neîncetat Ființa va fi **fientia** de la verbul **fieri** (a deveni). Concepută în felul acesta, „ființa" din ontologia lui Noica va fi diferită de Ființa care cuprinde (de la început) existența propriu-zisă.

Ființa la C. Noica este în „facere" prin rațiunea ce meditează asupra lumii în perpetuă devenire.

Dar ființa ca **fienția** este numai o parte din real : „nu tot ce este real are parte de ființă", scrie filosoful. De asemenea **fientia** nu poate fi considerată independentă de rațiunea umană, ci din contră „omul ce gîndește asupra ființei hotărăște asupra a ceea ce **este** în real, ca și asupra a ce **nu este** părînd doar să fie" ; „Rațiunea face să fie ființă, dar și mai multă ființă pe lume. Ea înființează în sînul lumii".

Ființa la C. Noica prezintă trei niveluri : primul este nivelul devenirii, care arată ființa lucrurilor în care treapta ordinii s-a atins : al doilea nivel este dat de ființa elementelor, unde realul, cum spunea C. Noica, este tot una cu posibilul ; doar în al treilea nivel apare ființa ca ființă, nu-

mită și „devenința" pentru a sublinia caracterul ei heraclitic.

Această stratificare a ființei în diferite nivele ne amintește de studiul lui M. Vulcănescu unde încerca să descrie felul în care românii înțeleg existența (ființa, în limbajul heideggerian, adoptat de C. Noica).

Pentru decelarea **dimensiunii românești a existenței,** Mircea Vulcănescu folosește două căi diferite. Primul demers urmărește ordinea tabelei kantiene a categoriilor. În cea de-a doua cale, M. Vulcănescu propune o ridicare de la **existența particulară** a întîmplării — ca schmbare de stare suferită sub puterea altuia, sugerată prin cuvîntul cronicarului : „a sta sub vremi". El trece mai apoi la **ființa** cu rostul și soarta ei, pentru ca în al treilea moment să ajungă la existența întreagă, în sens de **fire,** ce are un îndoit aspect și anume cel de **lume** și cel de **vreme.**

La aceste trei nivele se oprește și C. Noica, dacă dincolo de cuvinte urmărim ideile filosofice ce se desprind din text. Dar M. Vulcănescu merge mai departe și, prin îndoitul aspect al firii, ajunge la Dumnezeu.

Desigur există mari deosebiri între meditațiile asupra ființei la cei doi filosofi din aceeași generație. Deosebirea semnalată deja, anume apărută prin restrîngerea — în cazul filozofiei lui C. Noica — la

cele trei trepte ale ființei, poate părea cu totul nesemnificativă dacă ne gîndim că însăși modalitatea de înțelegere a ființei este diferită. Ființa în ontologia lui C. Noica se ivește doar prin demersul rațiunii umane. În plus, ea este într-o veșnică devenire.

Deoarece lucrările rațiunii umane dătătoare de ființă (sens) nu sînt terminate (sînt în devenire), ființa astfel apărută va fi un gol, un **Neant structurat** după un model ontologic care posedă un dinamism dialectic propriu.

Dialectica adoptată de filosof diferă de dialectica hegeliană : la succesiunea Teză, Antiteză, Sinteză — C. Noica operează o schimbare de poziție între primii doi termeni, punînd toată triada sub semnul celui de al treilea termen. Astfel ea devine o dialectică „în cerc". Se schimbă și denumirile termenilor triadei, și anume : Antitemă, Teză, Temă.

Pentru a putea face comparația cu dialectica hegeliană, vom păstra vechile denumiri ale termenilor. Deci pentru dialectica în cerc avem ordinea : **Sinteză, Antiteză, Teză, Sinteză.**

Pentru a lua un exemplu, triada care la Hegel s-ar înlănțui astfel : Divinitatea se pierde în Natură și se regăsește apoi în Spirit, la Noica, cu schimbarea operată, apare sub forma : Natură, Dumnezeu,

Spirit, — totul aflîndu-se înfăşurat prin cel de-al treilea termen (spirit).

Am ales triada aceasta, pentru că ea este mai sugestivă în ceea ce priveşte rolul pe care îl atribuie C. Noica **spiritului**, ca raţiune umană, ce-şi crează o lume proprie, prin aceasta „înfiinţînd", adică aducînd pe lume „fiinţa", cum scrie filosoful.

La Hegel **spiritul este de esenţă divină**, în el se regăseşte Divinitatea pierdută în Natură. În filosofia lui C. Noica, avînd în vedere **înlănţuirea celor patru termeni** în cerc, am putea spune că atît Natura cît şi Divinitatea poartă pecetea Spiritului uman, întru care există.

În dialectica hegeliană mişcarea era realizată prin depăşire şi conservare în acelaşi timp („Aufhebung"), prin împăcarea contrariilor. Sinteza nu era însă întîmplătoare, ci era intuită neclar în momentul în care din afirmaţie se găsea negaţia, pentru ca la sfîrşit să apară certitudinea depăşirii ambelor momente, prin Sinteza finală.

Pentru **dialectica în cerc** mecanismul acesta suferă o importantă schimbare. Este desigur şi aici o împăcare a contrariilor ce duce la o „sinteză", întîi presimţită, — pentru găsirea unuia dintre contrarii —, şi apoi „maturizată" ca Sinteză finală.

Dar dacă pentru ordinea **afirmaţie-negaţie-sinteză**, intuiţia iniţială putea fi des-

tul de incertă, pentru ordinea inversată, — **negație-afirmație-sinteză** —, intuiția inițială nu mai poate fi atît de neconturată. Aceasta pentru că negația (golul) este mai plin de perspective decît afirmația și trebuie să se știe mai hotărît ce drum trebuie ales.

Deci în cazul **dialecticii în cerc** intuiția inițială, care va determina găsirea afirmației din negație, va trebui aproape să se suprapună peste certitudinea Sintezei finale. Toată mișcarea dialectică în acest caz decurge „întru" această certitudine inițială și finală totodată.

Diferența dintre cele două dialectici se perpetuează și în mișcarea propriu-zisă. În sistemul hegelian triada următoare se deschidea prin Sinteza ce se punea ca obiect — afirmație, pe cînd la C. Noica triada următoare se deschide cu Teza, ce se pune ca obiect-negație, pe post de Antiteză.

Dialectica în cerc propusă de Noica este chiar „mișcarea", „devenirea" Ființei (fientia) ca Neant structurat după un **model ontologic** dat de cuplarea a trei termeni : General, Determinații, Individual. Față de aranjarea acestor termeni în dialectica hegeliană, în cadrul dialecticii în cerc se schimbă ordinea termenilor triadei. Dacă la Hegel aveam General, Determinații, Individual, modelul ontologic al Fiin-

ţei va fi Determinaţii, General, Individual (D-G-I.).

Aceasta este structura Fiinţei, „dar nu tot lucrul îşi va obţine fiinţa". Realul prezintă şi „slăbiciuni ontologice", „precarităţi" : „ce nu este, de fapt umple lumea" sub chipul lui : 1. N-a fost să fie (I-D, **determinata)** ; 2. Era să fie (D-G, **generalizanta)** ; 3. Va fi fiind (G-I, **realizanta)** ; 4. Ar fi să fie (I-G, **integranta)** ; 5. Este să fie (G-D, **delimitanta)** ; 6. A fost să fie (D-I, **particularizanta).**

Diferitele grade între **a fi** şi a **nu fi** sînt, din punct de vedere ontologic, formele posibilului şi, din punct de vedere epistemologic, „rostiri logice fundamentale" ce pot duce la o nouă stilistică în cîmpul culturii, scrie C. Noica.

Spre exemplu, **determinanta** duce la istorie naturală şi istorie pură şi simplă, **generalizanta** duce la cunoaştere ştiinţifică, **realizanta** la practică în sens ştiinţific, **integranta** la contemplaţie, **delimitanta** la faptul de cultură în sens restrîns, **particularizanta** la faptul de civilizaţie.

Într-o direcţie asemănătoare cu modificarea dialecticii hegeliene apare şi modificarea a priori-ului kantian, care în filosofia lui C. Noica va apărea **în cerc.** A priori-ul kantian, scrie C. Noica, reprezintă forma — ce se găseşte în subiect — a oricărei experienţe posibile.

Conform a priori-ului din viziunea lui Noica, lumea simțurilor (a experienței) nu poate să ne învețe niciodată ceva dacă noi nu am ști înainte de orice experiență ce vrem să știm. Dar „a ști" înainte de orice experiență este numai o intuiție anticipativă vagă în cunoaștere, intuiție care se va lămuri ulterior.

**Aprioriul în cerc** propus de C. Noica este pe deplin ilustrat de cele două formule care apar cel mai adesea separat, dar care ni se pare că se completează mai bine luate împreună : „nu m-ai căuta dacă nu m-ai găsit" și „dacă n-ar fi nu s-ar povesti".

Prima formulă, — care ni se spune că este de proveniență pascalină, de fapt de sursă biblică —, reprezintă „aflarea" religioasă.

A priori-ul ce apare în acest caz constituie o intuiție cu un apăsat grad de certitudine, ce ține însă de o sferă care îl transcede. Dar Pascal nu este invocat din necunoașterea celeilalte surse, ci intenționat pentru că deabia în cazul lui nu mai este vorba de un pur domeniu religios, ci de o întrepătrundere a acestuia cu domeniul filosofiei.

A priori-ul în cerc, sub acest prim aspect, este destul de aproape de „găsirea" religioasă. El are un marcat grad de certitudine care se cere doar maturizat.

Desigur s-ar putea face o apropiere și cu intuiția artistică în care, la fel, gradul

de certitudine atins inițial este destul de avansat. Dar am preferat polarizarea spre intuiția mistică (doar ca tip, nu în sine) datorită perspectivei din care are loc intuiția pre-răspunsului, ce transcede experiența propriu-zisă. Pentru filosoful român, „transcederea" în acest caz apare din perspectiva unui **timp al logosului,** timpul rostitor al devenirii întru ființă.

De altfel, intuiția artistică, asociată subconștientului uman și timpului real, nu ar fi putut explica demiurgia continuă și sistematică a conștiinței devenirii angajate întru ființă, care „face cu putință lumea de față".

Dar aceasta este o polarizare numai spre unul dintre cele două aspecte, date de cele două formule mai sus pomenite, care doar împreună sugerează concepția a priori-ului la Noica. O completare pentru înțelegerea **a priori-ului în cerc,** ca o intuiție destul de certă, se obține și prin considerarea celei de-a doua formule, preluată din basmele românești : „dacă n-ar fi nu s-ar povesti" ; la care, de multe ori, filosoful completează, pentru a accentua cercul : „și pentru că este, se povestește".

În această a doua formulă apare mai clar certitudinea prerăspunsului, a intuiției inițiale — aici aproape suprapunîndu-se pre-răspunsul cu răspunsul. Formula are în plus și calitatea de a garanta adevă-

rul celor cuprinse în cercul pe care astfel îl închide.

A priori-ul în cerc nu poate fi înțeles doar din perspectiva timpului real, dată de ceva ce ar exista doar „înainte", făcînd mai apoi cu putință ceea ce trebuia să urmeze. Previziunea răspunsului, după C. Noica, are loc în timp logic, și numai confirmarea ulterioară, prin desfășurare, se face în timp real.

Acest a priori ar reprezenta modelul intuitiv cel mai potrivit pentru ilustrarea timpului logic (sau al logosului). Nu vom intra în amănunte asupra modului de deformare a timpului real care a dus, pentru filosof, la descoperirea timpului logic — ca o lărgire a hotarelor timpului real —, nici nu vom reaminti caracteristicile acestuia. Singurul lucru pe care-l vom sublinia este că timpul logic în viziunea filosofului apare la om în cazul profetizării, iar în real el este înglobat în mașina electronică.

În **Tratatul ontologic** Ființa era privită și ca pulsație, ca **închidere ce se deschide**. Sub acest aspect ea era creatoare de „cîmp". Prin „cîmp", spațio-temporalitatea închiderii ce se deschide devine organizată și orientată.

Dar spațialitatea și temporalitatea Ființei ca atare, ca și „cîmpul" ei, nu erau în măsură să explice în vreun fel rolul rațiunii umane, fără de care nu poate fi înțe-

leasă Fiinţa. Căci în filosofia lui Noica, soarta fiinţei ca şi apariţia ei în lume este intim legată de conştiinţa filosofică — conştiinţă a devenirii angajate întru fiinţă.

De aici şi necesitatea unui alt timp, asociat a **priori-ului în cerc,** care să accentueze asupra faptului că civilizaţia reprezintă sinele lărgit al omului şi că ordinea, **fiinţa** ce apre ca adevăr în lume, este de esenţă umană.

Pe la începutul secolului XX apăruseră opinii care marcau o separare între civilizaţie şi cultură, uneori chiar opunîndu-le. După opinia lui C. Noica însă, civilizaţia cuprinde şi cultura.

Cele două timpuri — timpul real şi timpul logosului — corespund celor două deveniri : devenirea întru fiinţă şi devenirea întru devenire.

**Devenirea întru devenire,** supusă procesului rotitor, nu este decît expresia lumii exterioare, sub forma ei de natură, ce nu a căpătat încă un „rost", ce nu este întru adevăr, întru ordine. Natura nu este cu adevărat, pentru că „omul ce gîndeşte asupra fiinţei" nu i-a hotărît încă existenţa reală. sensul, rostul, fiinţa.

Putem observa faptul că totuşi realul în totalitatea sa nu apare decît din considerarea alături de **devenirea întru fiinţă** şi a **devenirii întru devenire,** chiar dacă pe o poziţie net inferioară.

Devenirea întru devenire, ce nu are încă amprenta omului, nu intră în cîmpul ontologiei decît în măsura direcționării și transformării sale : „înainte de apariția ființei raționale, realitatea era blocată ; existența era neîmplinită. Nu era ființă". Ea este materie primă pentru lucrările rațiunii umane dătătoare de „sens". Ba mai mult, celor ce nu au intrat în cîmpul de prefaceri operate de om li se atribuie dorința de a primi o orientare, de a scăpa de „ethosul neutralității" în care se învîrt întru moarte. „Explică-mă și pe mine, par a striga toate" înseamnă în acest context : pune-ți pecetea, dă-mi un „rost" (pune-mă în „rost").

Prin acțiunea **Erosului,** mediul exterior se transformă în mediu interior. Pentru că rațiunea cunoscătoare se situează în afara obiectului, îndepărtîndu-se prin aceasta de el, trebuie să vină iubirea ce realizează apropierea, comuniunea cu obiectul. Ea vrea să facă din „altul" un „eu însumi". În mod unilateral, iubirea **Sinelui** solicită statornic **Sinea** să i se dăruie.

În filosofia lui Noica, prin modelul ontologic al ființei, ridicarea realului — doar părelnic, ce devine întru moarte —, la ființa lui cea adevărată implică, în primul rînd, o schimbare de statut ontologic ca și o trecere din timpul real, „rotitor" în timpul logic propulsiv, „rostitor".

Şi, pentru că totul este în curgere, devenirea nu se opreşte aici, ci „va veni o altă conştinţă decît cea filosofică (...) care să o înglobeze şi pe ea, **conştiinţa istorică**".

Erosul, care „avea numai un rol de trecere necesară" va fi în etapa următoare, depăşit prin **Philia**, conştiinţa intrării în ordine.

Care ar putea fi nucleul central, cheia filosofiei lui Noica, în cazul în care ar exista aşa ceva ? Întrebarea apărea în **Jurnalul de la Păltiniş** a lui G. Liiceanu, dar într-o formă diferită.

Unii ar putea spune că „nucleul" căutat ar fi dat de operatorul ontologic **„întru"**, asimilat a priori-ului cuprins în cele două formule : „nu m-ai fi căutat, dacă nu m-ai fi găsit" şi „dacă n-ar fi nu s-ar povesti".

Alţii ar putea opta pentru ideea de „deschidere", de „limitaţie care nu limitează" — categoria categoriilor.

G. Liiceanu enumără un ansamblu de cinci idei : 1. Contradicţia unilaterală ; 2. Sinele şi Sinea ; 3. Devenirea întru devenire şi devenirea întru fiinţă ; 4. Limitaţia care limitează şi limitaţia care nu limitează (a fi „în" şi a fi „întru"), şi în sfîrşit, 5. Modelul ontologic. Dintre aceste cinci idei unele sînt, după cum se vede, dublete, aşa că „cifrul" apare mult mai complicat.

De fapt, la întrebarea formulată mai sus credem că nu se poate răspunde, căci gîndirea lui C. Noica nu este sistematică, şi

nu se dezvoltă pornind de la un nucleu.

Totuși între atîtea tatonări ar mai fi de încercat un răspuns la întrebarea, care prin însăși faptul că a fost pusă obligă cumva la găsirea unui răspuns. Punctul cheie în jurul căruia gravitează meditația filosofică a lui C. Noica ar putea fi **cercul ființei,** duhul întru care se mișcă și devin toate, prin pecetea pe care rațiunea dătătoare de sens trebuie să și-o pună pe lucruri : „comandamentul rațiunii nu e : lasă lucrurile să fie, reflectă-le, primește în perfectă neutralitate înțelesul lor ; ci este : fă astfel încît lucrurile să fie".

Ființa, conform gîndirii filosofului român, este în facere și este ea însăși facere Dar facere prin rațiune, adică „fără desfacere".

Astfel cele cinci idei enumerate de G. Liiceanu ne apar ca exprimînd, în forme diferite, această intuiție fundamentală.

În **Trei introduceri la Devenirea întru Ființă** (1984) Constantin Noica scria despre **ideea de filosofie** privită ca o coincidență a filosofiei spiritului cu filosofia ființei, care ar duce la abolirea dualităților.

Dar să vedem în ce măsură a reușit filosoful să realizeze această „idee de filosofie", în care de asemenea transcendentul ar trebui să coincidă cu transcendentalul.

Coincidența filosofiei Spiritului cu cea a Ființei rezultă la C. Noica simplu, încă de

la început, prin însuşi modul în care a fost imaginată Fiinţa şi apariţia ei în lume. Ne putem însă întreba dacă într-adevăr acesta poate constitui un deziderat al filosofiei în general.

În ceea ce priveşte celălalt deziderat, — cel al realizării unităţii transcendentalului cu transcendentul —, ar fi multe de spus. Ca o primă remarcă, probabil pentru nici un cititor al scrierilor lui C. Noica nu a trecut neobservată dualitatea ce se întîlneşte la tot pasul în filosofia acestuia.

Dar cu toată evidenta dualitate, prezentată pe scurt sub forma celor cinci idei care ar rezuma filosofia lui Noica, filosoful, în toate scrierile sale, pledează pentru orientare, pentru cîte unul singur dintre termenii polarităţilor ; iar dacă termenii sînt menţinuţi în paralel este, probabil, pentru că totul nu s-a sfîrşit, procesul este în edificare.

Prin urmare, putem trage concluzia că dezideratul suprimării dualităţii va fi împlinit într-un viitor. De altfel, devenirea întru fiinţă se face sub semnul timpului logic, investit cu această principală dimensiune.

Dar, de fapt, în filosofia lui C. Noica, aşa cum vom vedea mai departe, nu putem vorbi despre un transcendent şi un transcendental. Pentru a explicita cumva această idee, vom aminti pe scurt cele scrise de

filosof în **Tratatul de ontologie** din cartea intitulată **Devenirea întru Ființă.**

Lumea în viziunea filosofului apare înfășurată: întîi este **devenirea întru devenire,** rotitoare, ce nu a atins treapta ordinii și de aceea pare să fie, nu este cu adevărat.

Pe urmă, cu ființa de **primă instanță** din lucruri, ce le conferă „înțeles" și „rost" lucrurilor în individualitatea lor, apare ordinea ca „adevăr", **devenirea.**

A treia înfășurare o constituie ființa de-a doua instanță, **elementul,** ce poate fi sau ultim, sau o multitudine de elemente (prin teoria arhetipurilor). „Abia în element, scrie C. Noica, se desprind generalul ca lege de o parte și individualul ca realitate de alta".

Dar pentru că totul curge, elementul va fi în devenire, în **deveninţă.**

Ultima înfășurare este cea a ființei în ea însăși. Cum însă ființa înseamnă ordine, adevăr, doar ultimele trei înfășurări vor fi nivele ale ființei — cum spune filosoful, corpul, sufletul și spiritul ei.

Analiza modelului ontologic, ca mișcare dialectică în cerc, ca și a felului de înțelegere al „a priori-ului în cerc" — sau ce înseamnă „a fi întru", a scos la iveală identitatea de valențe practice ale ambelor. Și una și cealaltă sugerează răspunsul cunoscut în mod profetic, înainte de orice desfășurare ; răspuns ce reprezintă cunoaște-

rea fără de greș a **ființei**, a „sensului" sau a „rostului" ce va fi desemnat.

Scopul rațiunii dătătoare de ființă este de a îngloba lumea în dialectica sa în cerc, în mișcarea sa. Pentru cele ce alcătuiesc lumea, acest „răspuns" gata găsit înainte de orice căutare, dar confirmat ulterior, este tocmai „sensul", „rostul" pentru care lumea este așa și nu altminteri.

„Elementul", definit ca „orice mediu exterior ce poate deveni interior", este, la fel, o valorizare prin care rațiunea dătătoare de sens găsește un „înțeles", un „rost", un „loc" lucrurilor din lume.

Nu interesează „însinele" lucrurilor. Ele sînt privite doar ca obiecte de cunoaștere pentru rațiune. Important este „sensul" lor, dat de către rațiune, care, „iubitoare" fiind, vrea să facă din „altul" un „eu însumi" și așa „înființează".

Acel „ a avea deschidere sau nu" atribuit „datului din real" nu este altceva decît : poți intra în lumea mea, poți, din exterioritate cum te găsești, să devii interioritate pentru mine.

Aici nu mai este vorba de transcendentalul kantian, care raporta lumea fenomenală la faptul cunoașterii prin experiență, și nici de transcendent, ca ceva ce depășește posibilitățile experienței.

Totalitatea celor ce au ființă, în ontologia lui C. Noica, putem spune că sînt

„transcendentale" datorită existenței lor legată de „rațiunea umană". Transcendent nu există, ar mai fi doar «transcendentale la coadă», adică cele care participă la devenirea întru devenire și nu au fost puse de către „rațiune" pe calea bunei deveniri, a devenirii întru ființă.

În **Trei introduceri la Devenirea întru Ființă,** accentul este deplasat de pe cunoaștere (domeniu în care apare opoziția kantiană dintre transcendent și transcendental), pe „iubire" (în cele două forme ale sale), care duce la transformarea „mediului exterior" în „mediu interior".

Dar despre **Eros** sau despre **Philia** nu se poate spune că facilitează suprimarea dualității dintre transcendent și transcendental, dat fiind că această dualitate nu poate fi desprinsă de planul cunoașterii, așa cum a fost el conceput de către Im. Kant.

Se poate desigur vorbi despre „funcția epistemologică a iubirii", acest lucru l-a și făcut Nae Ionescu într-un curs de deschidere a unui an universitar, dar în acest caz meditația filosofică a fostului profesor de la Universitatea din București și-a creat un nou cadru, nu a folosit un decor impropriu cum ar fi cel dat de filosofia kantiană.

Prin urmare dezideratul suprimării dualității dintre transcendent și transcendental nu este și nici nu poate fi în vreun fel satisfăcut.

În concepţia lui C. Noica lumea, cu alcătuirea ei dualã, va trebui să urmeze, împreună cu — şi „prin“ — raţiunea umană, calea aleasă de aceasta. Iar calea, ne spune filosoful, duce prin tehnică, fie la părăsirea Terrei şi ocuparea altor planete, fie la întîlnirea cu extratereştii, fie, fără a privi prea departe, la continuarea „demoniei“ tehnice, aşa cum este ea începută de pe acum, şi la „împlîntarea omului în maşinalitate“.

Cu aceste gînduri meditaţia filosofică a lui C. Noica se înscrie pe linia efortului mereu reînoit al cugetării moderne care încearcă să integreze omul într-o lume care este tot mai mult opera sa, dar care pare că se distanţează de om, şi de aceea trebuiesc căutate, prin filosofie, noi punţi de legătură.

## FIINȚA-NEANT

Cu intenția de a sublinia inconsistența și, prin aceasta, abstracția conceptelor pure, Hegel ajunge la aparentul paradox: „Ființa pură și neantul pur sînt același lucru". Lăsînd de-o parte puritatea conceptelor, C. Noica firma direct că „ființa și nimic sînt același lucru". La început echivalarea dintre **ființă** și **nimic** este posibil să fi fost făcută la sugestia celor scrise de Heidegger în această privință. Dar pe urmă prin argumentele care sudează echivalarea, argumente rispite în mai toate scrierile filosofului român se vede cu ușurință diferențierea față de punctul de pornire. Aceasta pentru că, la C. Noica, **ființa** este **nimic** dar mai este și **sens** al lucrurilor care, în calitatea lui de „plinătate", umple „golul de ființă din lucruri", „nimicul", pe măsură ce lucrurile sînt scoase din haos prin cunoașterea ce le oferă sensul lor propriu, ființa lor. Golul de ființă este cumva ființa în potentia, el cheamă ființa la sine.

**Devenirea întru Ființă,** ar putea fi privită ca o trecere de la ființa-nimic (ca gol de ființă) spre ființa-sens (ca plinătate), într-o mișcare veșnic neîmplinită. Urmărind

această cale de înțelegere a filosofiei lui C. Noica, am putea înlocui titlul tratatului de ontologie prin „Devenirea întru sens". Libertatea pe care ne-am lua-o încercînd să schimbăm titlul este însă repede anulată de dificultatea pe care o aduce asocierea la „sens" a determinației de Unu-Multiplu, caracteristica de bază a ființei în accepțiunea lui C. Noica.

Se vădește în felul acesta că legătura plin-gol nu este atît de simplă pe cît pare : plin ca ființă egal sens iar gol ca ființă egal nimic.

Marea originalitate a filosofiei lui C. Noica o aduce asocierea de termeni „nimic" (gol, neant) și „structurat", în care al doilea termen este un atribut al primului. Nimicul, golul, neantul nu este ca atare ci, fiind structurat, am putea spune că devine un semi-nimic, caracterizat printr-o oarece „plinătate", datorită cunoscutei sale structuri.

Despre Neantul din doctrina budistă, L. Blaga preciza că, datorită funcției sale religioase, el este golit de conținutul său ce ar aminti de lumea sensibilă, fără a fi, prin aceasta, un concept pur speculativ. În fapt el este „valoarea" supremă ce ține loc de Brahman. În budism există un raport între termeni negativi, care „se stabilește între existența iluzorie a omului în lumea simțurilor pe de-o parte și golul metafi-

zic, care suplinește Totul divin de altă parte" (**Religie și spirit**, 1942, p. 34).

Dar „seminimicul" golului de ființă care este structurat, după cum îl imaginează C. Noica în filosofia sa, nu suplinește „Totul divin". Golul de ființă este gîndit ca deplin ancorat în lucruri și în „rațiunea dătătoare de ființă", el fiind intimitatea formativă a lucrurilor.

Filosoful va repeta adesea că pornește de la „concret", de la „lucruri". Se impune totuși precizarea că ceea ce Noica numește „concret", „lucru" este semi-nimicul golului de ființă din lucru și din conștiința care prin cunoaștere „înființează", și nu lucrul, „concretul", de care, spune filosoful, „ne putem oricînd lipsi".

În ontologia sa, pe lîngă devenirea cea bună a „lucrurilor" astfel definite, care-și găsesc ființa, sensul, întruchiparea (chipul întru) prin mijlocirea conștiinței filosofice ce le scoate din haos, mai există și „oarba" devenire a lucrurilor. În cazul oarbei deveniri, cuvîntul „lucru" este luat în accepțiunea uzuală, fără nici o conotație aparte. Este vorba de „devenirea întru devenire", a lucrurilor ce nu au căpătat ființă, adevăr, nu au fost puse în „rost" de către rațiune.

Anticipînd puțin, vom observa că neantul structurat, ființa din lucruri, are o cu totul insesizabilă particularizare în raport cu lucrul. Aderarea s-ar face prin consi-

derarea „golului de ființă" drept „gol de sens", printr-un demers hermeneutic.

Neajunsurile acestei slabe aderări sînt cumva camuflate de planul abstract al expunerii și de aceea ies mai puțin la iveală în ontologia lui C. Noica, dar ele răzbat mai cu seamă, în dezvoltările ulterioare ale filosofiei sale. De pildă, un același sens (deci o aceeași ființă, o aceeași **quiditate**) rezultă din aceiași alcătuire a modelului ontologic dătător de ființă. Ori, un **model ontologic** similar au, în concepția lui C. Noica, atît inducția, cît și narațiunea și logica simbolică, toate trei dovedind o aceiași „precaritate ontologică". La fel sînt înfrățite într-o aceiași structurare a golului de ființă pe care-l conțin : mitul, cunoașterea științifcă și deducția din planul logic. Celelalte patru grupe, din totalul de șase, invităm să fie citite în **Șase maladii ale spiritului** și în **Logica lui Hermes.**

Golul de ființă, nimicul structurat este prezentat în decorul nimicurilor kantiene, descrise modificat pentru a putea fi integrate viziunii proprii. Dar deși se vorbește de cele patru „nimicuri" kantiene, sînt luate în considerare de fapt numai trei dintre ele. Lucrul în sine, numit de Kant **ens rationis** este ocultat, locul lui fiind luat de ceea ce C. Noica numește **ens intelligibile.** În limbaj kantian, **ens intelligibile** indică posibilitatea de a fi înțeles de către înte-

lect, în timp ce **ens rationis** avea un statut aparte, ca idee a raţiunii, inabordabilă prin intelect.

În **Critica Raţiunii Pure** „nimicurile" rezultau prin diviziunea posibil-imposibil a conceptului unui obiect în genere şi erau analizate urmărind etapele unei experienţe în genere prin care se ajunge la aflarea conceptului unui obiect. Tabelul astfel rezultat arată cum într-o experienţă posibilă intelectul şi sensibilitatea se limitează reciproc.

Reflexia transcendentală, prezentată la începutul **Apendicelui** care conţine tabelul celor patru „nimicuri", discerne tocmai locul transcendental **(intelectul pur** sau intuiţia sensibilă) pe care-l atribuim unui concept (I. Kant, **Critica Raţiunii Pure**, Ed. Ştiinţifică 1969, p. 265).

**Ens rationis,** (noumenul) este un concept problematic care indică limitarea sensibilităţii. Ficţiunea necontradictorie a unui **concept vid fără obiect** — pentru că există independent de intuiţia sensibilităţii — poate fi ceva sau nimic, neputîndu-se preciza ce anume este deoarece nu constituie obiect al vreunei experienţe posibile. Obiectele gîndite prin categorii pure, fără nici o schemă a sensibilităţii se pot găsi în noi sau în afară de noi (imposibil de decis unde).

Topica transcendentală a reprezentării în genere determină pentru domeniul in-

telectual pur un al doilea concept al reflexiei : **nihil negativum. El este obiectul vid fără concept** — de genul figurii rectilineare cu două laturi, în mod evident o non-existenţă, o ficţiune rezultată din opoziţia logică în care conceptul se suprimă pe el însuşi. Acest „nimic" de ne-reprezentat este descris de Kant, alături de nimicul **(nihil privativum)** rezultat din contradicţia reală, încă din 1763 în lucrarea **Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen** (Încercare de a introduce noţiunea de mărimi negative în filosofie).

Credem că deosebirea pe care filosoful german o face în această lucrare între opoziţia logică şi opoziţia reală, prin care a ajuns la diferenţierea lui **nihil negativum irrepraesentabile** de **nihil privativum repraesentabile,** a fost nucleul meditaţiei ulterioare asupra „nimicurilor" din **Critica Raţiunii Pure.**

La acestea două Kant a mai adăugat cele două „nimicuri" de importanţă capitală pentru filosofia trancendentală : **ens rationis** (noumenul) şi **ens imaginarium** (simpla formă a intuiţiei, spaţiul pur şi timpul pur).

C. Noica, lăsînd de-o parte circumstanţele aflării acestor nimicuri, ca şi semnificaţia lor dată de Im. Kant, le consideră pe unele ca „prea gol exterior" **(nihil negati-**

vum și **ens imaginarium**), pe altele ca „gol lăuntric în lucruri" (**nihil privativum** și **ens intelligibile**).

Nimicul modificat, **ens inteligibile**, îl găsește „înscris în toate lucrurile și, în măsura în care se ivește ca neant, un neant structurat" (**Devenirea întru Ființă**, p. 186).

Cu schimbarea făcută, **ens inteligibile** în loc de **ens rationis** filosoful român ar dori să sugereze că nu ar fi vorba de un „nimic" ce ține exclusiv de rațiune, — cum este **conceptul vid fără obiect** —, ci de un „semi-nimic", inteligibil pentru rațiune dar posibil a fi aflat și dincolo de ea. El are o structură, el este un „model arhetipal". Noumenul kantian, posibil a fi gîndit, nu și cunoscut, pentru C. Noica ar deveni cunoscut prin dezvăluirea „structurii" sale.

Ființa ca semi-nimic și Unu-Divers, datorită triplicității modelului, este considerată activă tocmai prin structura sa, înțeleasă ca „procedeu arhetipal".

Activitatea ei se împlinește prin „rațiunea ce înființează", care posedă cifrul ființei în ea și care descoperă sensul „lucrului" pe care îl înființează cunoscîndu-l, sens care va fi al ei și al lucrului totodată.

Dar ființa, pe care lucrul o dobîndește în felul acesta, se perimează repede. Nimicul structurat, ce dă cifrul ființei, trebuie să se găsească într-o veșnică neîmplinire

care să ilustreze eterna devenire a tot ce există.

„Modelul ontologic" va sta la baza actului de cunoaștere deoarece ființa nu este numai **ratio essendi** (înțeles ca temei de a fi, dar și întemeiere) ci și **ratio cognoscendi** (principiu după care ceva este cunoscut). În plus, ratio cognoscendi trimite, prin om, și la o adevărată **ratio faciendi** sau **creandi**, conform aceluiași proces ontologic fundamental, „pe care îl refac atît cunoașterea cît și creația" (Op. cit. p. 262).

Cunoașterea, după modelul ființei, are un caracter dialectic care nu este desfășurat, ca în ontologia hegeliană, ci înfășurat, pornind dinlăuntrul lucrurilor, ca o „facere a lor cu putință" prin conștiința filosofică ce cugetă asupra lor.

Deosebirea dintre punctul de plecare al dialecticii hegeliene și al dialecticii propuse de C. Noica este prezentată ca apărînd din diferența între „vidul de lucruri" în plan logic, la care ajunge Hegel plecînd „de sus", de la o Ființă incoruptibilă ce se desfășoară prin trecerea permanentă în nimic, — pe de-o parte —, și „vidul de ființă", din plan ontologic, la care ajunge C. Noica plecînd de jos, de la lucruri, — pe de-altă parte.

Hegel pornea de la conceptul neadecvat al lucrului cu neadevărul lui inerent ce duce la mișcare. Numai Ființa absolu-

tă își are concordanța conceptului cu realitatea.

După C. Noica, nici conceptul lucrului, nici lucrul în vreun fel, nu oferă punctul de pornire, ci nimicul sturcturat din lucru, „golul de ființă" pe care îl conține. În planul cunoașterii, amintind o sorginte kantiană, „golul" apare din faptul că sensibilitatea va da, pentru început, „nici asta, nici asta" nu e ființa lucrului, — deci o negație —, care doar apoi ajunge la o afirmație.

Neavînd la început un „plin" al diversului sensibilității ci un „gol" trebuie schimbat însăși resortul cunoașterii care, după filosoful român, implică și schimbarea ordinii categoriilor din tabelul kantian. Noua ordine propusă ar ține chiar de ordinea de deducție fundată ontologic și nu de ordinea explicativă a logicii generale care i-a servit drept model lui Kant.

Prima experiență de gîndire va fi deci pluritatea de la care, mai apoi, ne vom ridica la generalitate și unitate.

De fapt, și în concepția kantiană asupra cunoașterii, pe primul loc era pus multiplul dat de sensibilitate care, mai apoi, prin funcția unificatoare a intelectului, era adus la concept.

Dar discuția privește mai degrabă interpretarea hegeliană a criticismului kantian. În triada hegeliană a Tezei, Antitezei și Sintezei, pe primul loc se afla Generalul,

apoi urmau Determinaţiile şi închiderea se făcea prin Individual.

Ordinea propusă de C. Noica este alta : Determinaţii (2) (care ilustrează o multiplicitate), General (1), Individual (3). Ordinea este asemănătoare cu cea a modelului ontologic (D-I-G) considerat a fi **ratio cognoscendi.** Această aranjare ilustrează rolul prim al diversului determinaţiilor, care sînt „substanţa", „realitatea" modelului ontologic.

Despre tentativa de argumentare a unei posibile reduceri a celor douăsprezece categorii kantiene la **Devenire, Devenire întru Fiinţă** şi **Fiinţă** — odată cu schimbarea ordinii categoriilor din tabelul kantian —, nu vom discuta, dată fiind slaba ei articulare. Chiar şi cu titlul de încercare, într-o meditaţie cu adevărat filosofică nu au ce căuta expresii ca : **„par** a li se potrivi termenii noştri metafizici" p. 38) sau „corespondenţa în întregul ei **pare** deci obţinută" sau „corespondenţa este aici vădită, **poate**" (p. 39) sau „potrivirea cu termenii noştri este, şi de astă dată, **ca şi evidentă**" (Op. cit. p. 42).

În plus **devenirea,** conform opiniei lui Kant, nu este cazul să fie considerată drept categorie şi trecută în tabel, întrucît ea presupune un „substrat" care „devine".

**Devenirea, Devenirea întru Fiinţă** şi **Fiinţa** i se par filosofului român a fi termeni

la fel de originari și de ireductibili ca și cele douăsprezece categorii pe care ele le „validează". Această „validare" reprezintă, după C. Noica, o adevărată ordine de deducție fundată ontologic.

Dar completările și modificările poziției kantiene nu se opresc aici. Pentru a explica mai bine rolul facultăților prin care are loc cunoașterea, C. Noica operează o nouă schimbare a ordinii triadice a facultăților.

În capitolul despre deducția transcendentală a categoriilor, Kant schematiza etapele oricărei cunoașteri prin succesiunea celor trei facultăți : simț (1), imaginație (2) și aperceptie (3). Ultimul termen ar putea fi înlocuit cu „intelectul" pentru că acesta realizează unitatea sintetică originară de apercepție.

După Kant, în procesul cunoașterii se realizează o întreită sinteză : sinteza aprehensiunii reprezentărilor ca modificări ale simțirii în intuiție, altfel spus, sinoptica diversului a priori prin simț, apoi sinteza reproducerii acestor reprezentări în imaginație și, în sfîrșit, recunoașterea lor în concept.

C. Noica schimbă poziția termenilor în forma 3—1—2 și anume : pe primul loc el pune intelectul, izvorul de unitate (3). Lui îi urmează sensibilitatea, ca izvor de diversitate (1), pentru ca doar la urmă să

apară imaginația, pentru Kant reproductivă, pentru Noica „mai ales productivă" (2). Triada astfel poziționată este comandată de intelect, printr-o dialectică în cerc : 3—1—2—3.

Noua distribuție a termenilor ar ilustra însă un intelect ce-și dă singur diversul. Prin dialectica în cerc, pe care o propune C. Noica, în final se revine de fapt la schema kantiana : simț (1) — imaginație (2) — intelect (3) în care, în mod specificat, ultimul termen comandă triada, ceea ce în fapt nu reprezintă o înnoire adusă perspectivei kantiene. Căci intelectul are, la fel și pentru Kant, un rol covîrșitor în cunoaștere. Dar, pentru C. Noica, dialectica „în cerc" are o direcție, este orientată. Din cei trei termeni ai triadei, sinteza imaginației trebuie să piardă cît mai mult un termen (sensibilitatea) pentru a-l regăsi preponderent pe celălalt (unitatea intelectului).

În comentariul pe care Hegel îl face aprioris mului kantian el subliniază procesul dialectic în care pe primul loc se găsește eul pur (intelectul). Acestuia îi urmează diversul ce suferă o unificare prin sinteza imaginației și, în final, apre unitatea sintetică originară de apercepție. Ordinea (1—2—3), ținînd de maniera hegeliană de interpretare, este următoarea : 1. Generalul (eul pur) ; 2. Determinațiile (diversul dat de sensibilitate și unificat de imagina-

ție într-o primă, dar foarte importantă etapă) ; 3. Individualul (conceptul găsit de „unitatea originară de apercepție"). Ea lasă pe locul ultim, ca rezultat al procesului cunoașterii, unitatea originară de apercepție ce trebuia explicată. Ideea aceasta va fi dezvoltată de Hegel sub forma **„conceptului concret"**. Prin **„conceptul concret"**, Hegel arată modul în care idealitatea rațională poate ilustra raportul diversității față de identitatea goală a spiritului cunoscător (eul pur).

În concluzie putem desprinde trei variante de poziționare ale triadei dialectice la C. Noica.

Prima era poziționarea 2—1—3, ce se regăsește în mecanismul cunoașterii dat de modelul ontologic ca **ratio cognoscendi** (D-I-G).

A doua era poziționarea 3—1—2 (intelect, sensibilitate, imaginație), care trebuia să ilustreze procesul cunoașterii după Kant și care am văzut cum, prin termenul ce comandă triada (intelectul), revine de fapt la poziția inițială (1—2—3).

A treia variantă, cea a dialecticii în cerc, are în vedere patru poziții ocupate : 3—1—2—3.

În cele ce urmează vom prefera ordinea ce rezultă din schimbarea de poziție a primilor doi termeni din grupurile tabelei de categorii (prima variantă de poziționare),

dat fiind că ea se regăsește și în modelul ontologic.

Pornind de la negația : „nici asta, nici asta nu este ființa lucrului", ce dă diversitatea primului moment de „cunoaștere a lucrului" prin „rațiunea dătătoare de sens", se poate observa că „vidul de lucruri" pe care-l constată Noica în desfășurarea dialecticii lui Hegel, apare și aici, deoarece semi-nimicul ființei din lucru, „golul structurat" nu este în nici un fel specificat în raport cu lucrul. Simpla structură (D-I-G), sub care se prezintă „golul de ființă" constatat în primul moment al cunoașterii, este comună tuturor lucrurilor, ba și exteriorului lor, „rațiunii dătătoare de sens".

„Rațiunea dătătoare de sens", în loc să primească diversul din afara ei, gîndind asupra unui „gol de ființă" și nu asupra lucrului ce i-ar putea oferi diversul, se prezintă asemenea unui „intelect creator", ce-și dă singur divesul, asemenea intelectului divin **(intelectus archetypus).**

După C. Noica, rațiunea, în virtutea apriorismului său, găsește „ca și dinainte dat" „sensul", „ființa lucrului", și astfel lucrul este „rebotezat". Specificitatea așa apărută, cu toată atenuarea introdusă de acel „ca și dinainte dat", păstrează însă un caracter nedetermiat. Și aceasta pentru că „golul de ființă dintr-un lucru anume" trimite la „golul de ființă" și nu la „lucrul

anume". Dacă trimiterea s-ar face la „lucrul anume", ne-am afla în fața unei „plinătăți" chiar din punctul de inițiere al mișcării dialectice și am recădea în dialectica hegeliană. Pe de altă parte, dacă trimiterea s-ar face la un anume „gol de ființă" (de sens), care cere un **anume sens** și nu altul, ar dispare pluralitatea („nici asta, nici asta" nu e ființa lucrului) și am cădea chiar peste ființa-gol căutată, într-un act instantaneu, negîndu-se astfel mecanismul cunoașterii propus.

Apare deci o „rebotezare" într-un „vid de lucruri", printr-un demers absolut creator al „rațiunii dătătoare de sens", ce-și secretă o lume proprie, în devenire care, deși nu are multe tangențe cu realul în curgere, trebuie ca, prin modelul ei ontologic, să imprime structura sa în lume și să adeverească prin aceasta, prefacerea unei lumi de care este de fapt complet separată.

„Adeverirea", pentru C. Noica, ține de faptul „rațiunii dătătoare de sens" de a aduce ființa pe lume, de a pune în ordine, în adevăr lucrurile care înaintea demersului ei cunoscător-adeveritor „păreau doar să fie", nu „erau cu adevărat", pentru că ființa lor era „blocată".

Este desigur evident că în filosofia lui C. Noica ființa este privită mai mult ca „plinătate" decît ca „gol", cunoscută fiind acum, după atenta urmărire a demersului

gîndirii noiciene, dificultatea pe care considerarea consecventă a ființei-gol o implică.

Ar mai rămîne de găsit răspunsul la o îndoită întrebare : care să fie corespondența pe care filosoful a avut-o în vedere, în momentul în care a considerat ființa totodată și „gol", dar și „temporalitate", „spațialitate" sau „cîmp", pe de-o parte ; sau, pe de altă parte, ființa atît ca sens, rost, chip al lucrurilor, cît și ca „temporalitate", „spațialitate", „cîmp" ? În ce fel modelul ontologic al Determinațiilor, Generalului și Individualului poate fi corelat cîmpului, sau spațialității, sau temporalității ?

După cum se știe, în gîndirea modernă, tocmai trecerea pe primul plan a problemei timpului, spațiului și cîmpului a dus la ocultarea ființei.

Dar lăsăm pe alți cititori interesați de filosofia lui C. Noica să dezlege această spinoasă problemă.

## DIALECTICA PRIN CARE APARE FIINȚA-GOL

Dialectica, așa cum a fost ea imaginată de Hegel reprezintă, după cum spune Blaga, o adaptare a logicului la concret, și invers, a concretului la logic. După Karl Jaspers dialectica ar avea sensuri multiple. Ea ar reprezenta o desfășurare prin antiteze, sau un tip de devenire prin contrarii care trecînd unele în altele dau naștere noului. Alt sens ar fi dat de precipitarea în insolubil a contrariilor devenite antinomii. În sfîrșit, dialectica așa cum o vede existențialistul german reprezintă sesizarea ființei în ceea ce pare mai absurd, cînd se depășesc toate granițele și ființa propriu-zisă devine credință.

Tot dialectică a fost numită și gîndirea sofistică exercitată ca o mișcare de la un pol la altul al oricărei afirmații care se schimbă cu ușurință în contrariul său.

Înșiruirea sensurilor dialecticii așa cum o prezintă Jaspers este mai mult sau mai puțin întîmplătoare.

Cu totul altfel stau lucrurile în filosofia lui Lucian Blaga (**Eonul Dogmatic**, cap. Paradoxiile metafizicii), unde dialectica, prin paradoxia pe care o conține este cu

claritate diferenţiată de alte paradoxii care se întîlnesc în cadrul gîndirii umane.

Toate paradoxiile, observă Blaga, au în comun faptul că îşi găsesc o soluţie. În afară de non-sens, toate sînt paradoxii relative „faţă de ceva". Dialectica reprezintă o paradoxie a concretului faţă de abstracţiune în genere. Din perspectivă logică, antinomia existenţă-neexistenţă pare imposibilă. Dar ea îşi găseşte soluţia în concret, unde totul este devenire.

Pentru Constantin Noica „fiinţa (existenţa) şi nimicul (neexistenţa) sînt acelaşi lucru", meditaţia filosofică eliberînd omul de scopurile şi intenţiile finite care-i duc gîndirea la ataşarea de existenţa ca atare a lucrurilor.

Dar tocmai existenţa ca atare a lucrurilor, concretul este zona în care antinomia dialectică fiinţă-nimic formează o unitate (devenirea).

Antinomia „dialectică", aşa cum apare în filosofia lui Noica are un chip cu totul aparte nu numai datorită excluderii oricărui concret, dar şi datorită faptului că primul termen al antinomiei (fiinţa-neant) îl vedem suprapus peste cel de-al treilea termen, devenirea, care reprezintă în triada dialectică sinteza. Este vorba de „fiinţa" care ea însăşi este „devenire", de la verbul „fieri" (a deveni), fiinţă numită de filosof „fientia".

S-ar avansa astfel ideea unei identificări

depline a termenilor ființă, neant (gol), devenire.

Nemișcarea triadei nu poate fi urnită din loc nici de propusa „dialectică în cerc" care postulează o mișcare întru sine, dat fiind indistincția de fapt a termenilor.

Trecînd peste tipul particular de „dialectică" în care cei trei termeni se identifică, după cum am putut să observăm din considerațiile anterioare, trebuie să amintim faptul ades subliniat de C. Noica, anume că în ontologia sa el pornește „de jos", de la „ființa lucrului", de la „concret".

Nu trebuie uitat însă că ceea ce filosoful numește „concret" este „nimicul", „golul de ființă" din lucruri.

Ființa egal nimic nu poate fi socotită nici ceva de tipul coincidenței opușilor (coincidentia oppositorum) deoarece în cadrul filosofiei lui Noica prin asocierea celor doi termeni opuși nu se are în vedere o ființă absolut indeterminabilă, ci o ființă despre care se spune în mod hotărît că este în permanentă schimbare prin „structura sa" care se „face" și „reface" la infinit.

Despre dialectica propusă, prin care se vădește ființa-gol, C. Noica afirmă că ea s-ar deosebi de dialectica hegeliană tocmai în punctul de pornire al meditației filosofice, concretizat prin **golul de ființă** din lucruri.

Spre deosebire de calea ascendentă, pornită în felul acesta, Hegel — spune C. Noica

— pornește de sus și urmează o cale descendentă.

În fapt, după cum remarca L. Blaga, în filosofia lui Hegel la început Ideea se desfășoară în afară de timp, în plan pur logic. Doar întoarcerea la sine a Ideii — din înstrăinarea ce o suferă realizîndu-se ca Natură, ca Spirit obiectiv, ca proces istoric — se realizează în timp, cu sens urcător (**Orizont și stil**, 1936, p. 87).

Pe lîngă aceasta, mai trebuie observat faptul că în toată filosofia lui C. Noica deși se afirmă că ființa este un „neant", un „gol" și nu o plinătate, se va vorbi mereu de ființa, esența, sensul lucrurilor, care le arată „ființa", termeni ce implică o plinătate.

În **Devenirea întru ființă** (p. 186) C. Noica amnițește de „meditațiile ontologice" asupra ființei-gol din gîndirea filosofică. Sînt discutate și cele patru „nimicuri" enumerate de Kant în **Critica Rațiunii Pure**, a căror expunere va trebui puțin detaliată, pentru că aici Noica operează o importantă modificare.

Primul nimic, **nihil negativum**, ni se spune că este „prea gol exterior" în sens negativ și că el se regăsește în filosofia eleată, comparată în mod surprinzător cu teologia negativă. În **Critica Rațiunii Pure**, „nihil negativum" apare ca opus posibilității, pentru că se suprimă pe el însuși fiind obiectul ce se contrazice, de tipul fi-

gurii rectilineare cu două laturi (obiect vid fără concept).

Al doilea nimic, **ens imaginarium,** îi apare lui Noica cu sens pozitiv. La Kant el rezultă din negarea conceptului de substanță (categorie a relației) și este **intuiția vidă fără obiect,** cum este spațiul și timpul pur.

Cel de-al treilea nimic, **nihil privativum,** este considerat de filosoful român ca „gol lăuntric în lucruri". La Kant el rezulta prin negarea conceptului în genere de «realitate» și era **obiectul vid al unui concept,** cum este întunericul sau frigul.

Al patrulea nimic este numit de Noica **ens intelligibile** și este considerat drept „înscris în toate lucrurile și în măsura în care se ivește ca neant, un neant structurat" (p. 186). Pentru Kant cel de-al patru-lea dintre nimicurile enumerate era altfel botezat, anume **ens rationis.** El indica un concept vid fără obiect, rezultat din negarea conceptelor în genere de tot ,mulți și unul, ale categoriei cantității. Lui **ens rationis** nu-i corespunde nici o intuiție indicabilă. El este **noumenul,** concept gîndit fără contradicție, deci nu imposibil, dar fără posibilitate de a fi în vreun fel cunoscut.

Păstrînd circumstantele kantiene ale deducerii „nimicurilor" — prin diviziunea conceptului unui obiect în genere urmărind grupele categoriilor (care, după cum

spune Kant, sînt singurele concepte care se raportează la obiecte în genere) — se poate observa că, pentru Kant, un nimic este, așa cum îi arată numele, ceva imposibil din punct de vedere al cunoașterii. El nu se poate „ivi" nici în lucruri, nici în altceva pentru simplul motiv că nu exista în planul cunoașterii.

Constatarea ne-existenței «nimicurilor» vine din faptul participării în actul cunoașterii doar a cîte uneia din facultățile de cunoaștere (doar intelectul pur sau numai sensibilitatea). Primul și ultimul nimic sînt **concepte vide**, iar cel de-al doilea și cel de-al treilea sînt **date vide** pentru concepte.

Schimbînd denumirea unuia dintre nimicurile enumerate, **ens intelligibile** în loc de **ens rationis**, C. Noica face trecerea spre propria filosofie, deoarece acestui nimic îi corespunde ceva, și anume o structură, un „modelul arhetipal".

Dintre „meditațiile ontologice" din gîndirea filosofică în problema ființei ca gol, C. Noica mai amintește, într-o indistinctă înșiruire (motivată doar de o superficială similitudine de termeni folosiți), vidul de ființă de la începutul „logicii" lui Hegel, neantul din filosofia lui Heidegger, neantul ontologiei Vedelor și haosul cosmogoniilor, pentru a se opri la Pascal. Filosoful francez îi pare lui Noica a se gîndi la „golul de ființă din lucruri" ca neant structu-

rat, atunci cînd scrie : „parce que la volonté de Dieu y est incorporée". Acestea s-ar putea transpune, în viziunea filosofului român, prin : „parce que l'empreinte de l'être y est marquée" (**Devenirea întru Ființă**, Ed. Științifică și Enciclopedică, p. 187).

Cert este că ne găsim în fața unei gîndiri originale ce-și are punctul de plecare în postularea existenței unui „nimic", a unui gol de ființă atît în eul gînditor ce caută ființa cît și în lucruri. Astfel „ființa" ce umple „golul" aparține totodată eului gînditor (rațiunii dătătoare de sens) și lucrurilor care, doar prin cugetarea eului, capătă ființă, sens (esență), ele fiind în felul acesta scoase din haosul inițial.

Ființa-gol, care este totodată și ființă-sens prin demersul „rațiunii dătătoare de sens", apare în ontologia lui C. Noica și ca ființă care pulsează în aspectele ei de temporalitate, spațialitate și cîmp. În aceasta constă de altfel și ambiguitatea fermecătoare a gîndirii lui Noica. Ființa proteică din filosofia sa se înfățișează, precum în basmele românești, acele creaturi care, în momentul în care crezi că au fost supuse și învinse, iau altă formă și luptă cu puteri reînnoite.

În mod asemănător, dialectica propusă pendulează între „devenirea întru ființă" a realității, a lucrurilor și „nimicul" ființei sau esenței lucrurilor și a eului gînditor.

Spre deosebire de mişcarea dialectică pe model hegelian, unde se pornea de la conceptul „neadecvat" al lucrului, aici se porneşte de la un „gol de fiinţă", „structurat" asemenea eului gînditor. Prin mişcarea dialectică „în cerc", eul gînditor găseşte în sine fiinţa (sensul, esenţa), nimicul lucrului — care este al eului şi al lucrului totodată. Mai apoi el este considerat necorespunzător, reiterîndu-se mişcarea într-un proces nesfîrşit. Lucrul, cu fiinţa sa rămîne într-o perpetuă adecvare-neadecvare.

Fiinţa-gol va fi astfel un echilibru în permanentă refacere, va fi „fientia" (devenire). Ei îi corespunde „limitaţia care nu limitează" ce afirmă şi neagă în acelaşi timp.

Şi toate se întîmplă în acest mod pentru că „golul" de fiinţă dintr-un lucru anume" trimite la „golul de fiinţă" din subiect şi nu la „lucrul anume" (la obiect). Dacă ar trimite la „lucru anume" ne-am regăsi în situaţia dialecticii hegeliene — unde exista la baza devenirii o incompatibilitate concept-lucru —, şi s-ar anula de la sine modificarea adusă acesteia.

Dar cum am mai arătat, Constantin Noica, porneşte de la statutul — heideggerian, să-i spunem —, de „gol" al fiinţei. Fiinţa la filosoful român este un „ceva" care, deşi lipseşte din lucruri ca fiinţa de prima instanţă, este şi fiinţă de-a doua instanţă ca gol ce pulsează, posedă spectru,

structură, cîmp și posibilități de înfășurare.

Observăm cum, de fapt, pentru a-și construi filosofia sa, C. Noica operează cu ființa ca „plinătate", pentru a depăși astfel impasul filosofiilor neantului. „Lasă neantul în pace, dacă nu vrei să-ți arate prăpăstiile lui" scria filosoful în **Jurnalul său filosofic** (p. 101).

## LOGICĂ ȘI ONTOLOGIE

În credința vechilor greci nu Dumnezeu a creat Universul, ci Universul i-a creat pe Zei. Și despre mulțimea de filosofi ai epocii caracterzate prin dominația unei singure idei, aceea a materialismului dialectic, se poate spune cumva la fel : nu ei au creat cărțile lor, ci cărțile i-au creat pe ei. Desigur au fost și excepții. Și printre excepții, alături de filosoful și logicianul Anton Dumitriu se număra și filosoful Constantin Noica.

**Scrisorile despre logica lui Hermes** (Editura Cartea Românească, 1986) se prezintă ca o întregire a viziunii filosofice a lui C. Noica. **Tratatul de ontologie** (partea a II-a din volumul **Devenirea întru Ființă**, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981) fusese conceput ca o devenire conștientă a rațiunii umane ce „înființează" în sînul lumii printr-o mișcare căutătoare de sens, de ființă. Drept urmare era imperios necesar ca sistemul de gîndire al unei astfel de rațiuni să țină de o logică aparte, deosebită de logica obișnuită. O logică ce poate da seama de mișcarea dialectică „în cerc" a rațiunii care dă sens efortului creator al spiritului uman. Concepută astfel, logica

propusă, numită a lui Hermes, nu va intra în disonanta cu ontologia publicată în 1981.

Astfel cele şase maladii ale spiritului, prezentate în **Tratatul de ontologie** drept şase căi de deschidere către fiinţă, vor putea acum să se dovedească a fi şase metode logice.

Pentru că spiritul este acela care face să se ivească fiinţa în lume, maladiile sale, **catholita** (I—D), **todetita** (D—G), **horetita** (G—I), **ahoretita** (I—G), **atodetita** (G—D) **acatholita** (D—I) — ce reprezentau precarităţile fiinţei sub forma lui : **n-a fost să fie, era să fie, va fi fiind, ar fi să fie, este să fie, a fost să fie),** apar în **Logica lui Hermes** drept şase tipuri fundamentale de rostire, sub formele denumite : **determinantă** (I—D), **generalizantă** (D—G), **realizantă** (G—I), **integranta** (I—G), **delimitanta** (G—D) şi **particularizanta** (D—I). Tipurile de rostire dau informaţii asupra „naturii formale intrinseci" a judecăţilor expuse în logica generală de la care pornise Kant pentru a stabili tabela categoriilor. Judecata, după filosoful român, în natura ei este o formaţie ţinînd de „precaritatea logicului" iar simpla expunere a judecăţilor din tabelul kantian nu arată decît **cum** este o judecată după cantitate, calitate, relaţie sau modalitate.

Denumirile rostirilor fundamentale în **Tratatul ontologic** reieşeau prin accentuarea termenului al treilea. De exemplu,

**catholita**, în care generalul era creator de criză spirituală, are drept corespondentă **determinanta** (I—D), în care denumirea s-a făcut pe baza termenului al doilea, cel caracteristic logic.

Cu cele şase rostiri se depăşeşte simpla judecată, pentru a vorbi despre formulări mai complexe şi mai vaste, scrie filosoful.

În plan cultural, cu cele şase tipuri de rostiri se poate construi o adevărată stilistică. Ele se regăsesc în :

1 — naraţiune, fie literară, fie ţinînd de ştiinţa descriptivă (prima) ;

2 — mit, idealitate, teorie, cunoaştere ştiinţifică (a doua) ;

3 — creaţia ce ţine de meşteşug sau de artă (a treia) ;

4 — tehnica spirituală, cunoaştere contemplativă şi speculativă (a patra) ;

5 — cultura ca exercitare şi nu în sens creator (a cincea) ;

6 — civilizaţia — cu aplicaţiile ei materiale şi implicaţiile ei morale (a şasea).

În planul logicii, cele şase tipuri de rostire vor da următoarele şase metode : **inducţia, deducţia, invenţia, integranta, formalismul** şi **aplicaţia.**

Tot asocierile triadei dialectice — **Individual, Determinaţii, General (I-D-G) —,** în cele şase permutări ale sale, care duceau la cele şase rostiri fundamentale, pot reprezenta, păstrînd succesiunea aranjării

lor : **logica simbolică, filosofia speculativă, logica invenției, arta integrării, arta simbolizării** și **aplicația.**

Cele șase tipuri de judecăți, sau rostirile cuprinse în plan logic, sînt corelate. într-o frumoasă demonstrație, celor trei figuri ale silogismului aristotelic.

Pentru C. Noica, atît **logica aristotelică** cît și **logica modernă** sînt cuprinse sub denumirea comună de **logica lui Ares** (zeul războiului). Aceasta pentru că în ele individualul, asemenea unui soldat într-o armată, nu înseamnă nimic. Aspirația ajungerii la nivelul generalului, pentru ele, a însemnat părăsirea individualului. Cele două valori invocate de logica lui Ares — adevărul și falsul —, pot fi sugestiv redate prin : „sau învingem sau murim".

Încercarea filosofului român de a întemeia o logică pe prezumția că „partea este întreg" se află de la început așezată sub semnul „interpretării", al hermeneuticii și de aici derivă alegerea numelui logicii propuse : **logica lui Hermes.**

Situația în care întregul este partea și partea, întregul se numește **cîmp logic.** Însuși termenul de „logică" capătă o accepțiune aparte : logica devine o „teorie a cîmpului logic", considerat în tensiune. „Un demers este logic, cînd are în el justificările întregului", scrie C. Noica.

**Cîmpul logic** este orizontul logic în care este posibilă interpretarea. O frumoasă

exemplificare a acestei idei o oferă versurile lui M. Eminescu : „În fiecare om o lume își face încercarea". Omul iese din statistică pentru a deveni cu adevărat om doar cînd „devine o lume", așa cum poetul devine „Poezia".

Rigoarea, considerată drept caracter ideal al logicii, reflectă, după C. Noica, o situație „mecanică". „Înțeleptul trăiește «logic» pentru că are în fiecare clipă legea de om adevărat".

Totuși, logica lui Hermes nu exclude logica aristotelică. Aceasta reiese din posibilitatea demonstrată de a corela teoria silogismului cu cele șase tipuri de judecăți alcătuite pornind de la individual, determinații, general.

Silogismul este făcut posibil de termenul mediu, care este odată subiect și a doua oară predicat. În logica lui Hermes, silogismul este făcut posibil de **holomer**, de partea — tot pentru că un același termen poate fi individual (subiect) și general (predicat), în același timp.

Dacă în ontologie accentul este pus pe determinații, logica lui Hermes se află centrată pe cuplarea individualului cu generalul, din care rezultă **holomerul** (holon — întreg, meros — parte), ca unitate logică. Holomerul corespunde în ontologie „închiderii ce se deschide". Cu partea — tot va apărea raportul prepozițional sugerat de operatorul ontologic **„întru"**.

Dar raportul dintre individual și general este mai complex decît apare la prima vedere, el putînd fi nu numai raport prepoziţional, ci și raport funcţional, raport de la pluralitate la diversitate și de la multiplu la complex, raport dintre mediul intern și mediul extern precum și raport dintre nedefinit și infinit.

Raportul părţii cu întregul, așa cum apare el în holomer, va diferenţia **mulţimile secunde** (mulţimile de a doua instanţă), proprii logicii lui Hermes, de mulţimile de prima instanţă. Acestea din urmă sînt o colecţie de elemente fără vreo legătură între ele, pe baza cărora este constituită teoria mulţimilor în matematică.

Exemplificarea teoriei mulţimilor secunde este făcută prin prezentarea monadelor leibniziene drept părţi în raport cu întregul care este universul și pe care monadele îl reflectă și îl închid în sine.

Conceptul, judecata și raţionamentul din logica clasică își au corespondentele lor în logica lui Hermes, unde se vor numi **holomer, krinamen** (krinein — a deosebi, a judeca) și **synaletism** (**syn** — împreună, alethes — adevărat).

Dar procesele logice (judecata și raţionamentul), în logica lui Hermes, nu se obţin prin concentrare și compunere, ci prin disociere și descompunere. Raţiunea, în logica clasică, era o formă de unificare ; aici ea este o formă de diversificare. La fel,

nu judecăţile dau silogismul, ci invers. Prin condensarea cîmpului logic se obţine formaţia logică unde apare silogismul, „care face cu putinţă judecata". Ordinea inversată (raţionament, judecată, concept) urmăreşte, hegelian vorbind, „obţinerea conceptului", ca o densificare, prin conpenetrare a celor trei termeni logici.

Din disocierea holomerului rezultă termenii logici I—D—G pentru că holomerul este cîmpul logic în concentrare iar expansiunea sa poate reface de fiecare dată logica. Termenii logici vor da funcţia logică saturată a **triunghiului logic** (I—D—G) ca şi formaţiunile logice nesaturate, precaritățile logice ce conţin doar doi termeni.

**Cercului fiinţei** din ontologie îi corespunde în logica cea nouă **cercul adeveririi întemeiate** a synaletismului. Fiinţa ontologiei lui Noica era în facere, ca şi ea însăşi facere dar, subliniază filosoful, facere prin raţiune, fără desfacere. Ea era un neant structurat, după modelul ontologic dat de triada dialectică — determinaţii, general, individual —, triadă pusă la baza actului de cunoaştere a raţiunii, ca **ratio cognoscendi.**

Faţă de dialectica hegeliană a tezei, antitezei şi sintezei, Noica opera o schimbare de poziţie între primii doi termeni, punînd totodată triada sub semnul celui de al treilea termen pentru a ilustra cercul. Se schimbă şi denumirile ce revin pentru cer-

cul înfăşurat : Temă, Antitemă, Teză, Vom avea de pildă succesiunea : temă, mediu extern, mediu intern şi în final tema adeverită, succesiune care ilustrează trecerea mediului extern în mediul intern ca însăşi intrare în condiţia lui a fi, cum spune filosoful. Îşi găseşte aici locul acel „Nu m-ai fi căutat dacă nu m-ai fi găsit" care revine atît de des în cărţile sale.

În logica sa cei patru termeni ai cercului vor da adeverirea întemeiată sau synaletismul. Ei vor cuprinde obligatoriu, pe lîngă termenii I—D—G, şi cuplul I—G. Vor exista astfel două synaletisme ale generalului, formalizînd pentru fiecare caz atît realul cît şi posibilul. **Synaletismul individualului** le face posibile pe celelalte pentru că el este nucleul formalizării logice. Deci în miezul oricărui synaletism se va găsi cel al individualului cu rol de informant.

Cu teoria synaletismului dialectica în cerc îşi desvăluie profunda sa originalitate şi diferenţiere faţă de dialectica hegeliană. Puterea speculativă a filosofului român se dovedeşte a depăşi vreun presupus model hegelian. Synaletismul, conceput ca purtînd în sine nucleul formator al părţii — tot, dat de cuplarea Individual-General, arată cum raţiunea, prin activitatea ei, nu poartă spre un simplu joc formal, ci trimite la realizarea de sine şi prin aceasta, la devenirea întru fiinţă.

Teoria synaletismului împlineşte suprapunerea în mod argumentat a logicii propuse peste ontologia sa. Tendinţa formatoare a synaletismului individualului o vedem asociată ordinii ce apare ca adevăr şi care se constituie desvăluindu-se în actul de cunoaştere filosofică.

Logica lui Noica, ce avea dificila misiune de a explicita procesul de tip dialectic al unei gîndiri care **înfiinţează,** este o frumoasă dovadă de reuşită a unei meditaţii dusă pînă la capăt.

Dar, efortul de sistematizare împins la extrem, asociat cu o irezistibilă tendinţă interpretativă — uşor decelabilă în carte —, duce la un sumar schematism, prin înghesuirea unei diversităţi covîrşitoare de probleme complexe cum ar fi : cultura, civilizaţia, contemplaţia, arta şi celelalte, sub numitorul comun al schemei date de un individual (I) care nu s-a transformat îndeajuns (D) pentru a-şi arăta legea (G), cu cele şase variante ale sale. Explicitînd cu aceiaşi trei termeni vaste domenii ale spiritualităţii umane, C. Noica pare a pierde din vedere specificul fiecărui domeniu în parte. Insistînd în această direcţie ne-a părut că filosoful îşi asumă riscul de a goli termenii pe care doreşte a-i explicita de caracteristicile lor esenţiale.

Raportul general-individual suferă în logica lui Hermes o importantă modificare. Faţă de modul obişnuit de considerare a

generalului ca neavînd sens fără raportare la un individual, mod derivat din filosofia aristotelică, o cuplare a celor doi termeni ar părea forțată. Pentru a o putea totuși face, în urmărirea gîndurilor proprii, C. Noica considera (poate sub influența lui Hegel) un general abstract, diferit de un general concret, pe care îl numește și „individual universalizat"

În logica clasică, generalul, ca opus individualului, se deosebește de universal, ca opus particularului, prin faptul că primul admite excepții iar al doilea nu. Asocierea „individual universalizat" le combină indistinct pe ambele. Mircea Florian vorbea de caracterul „cantitativ" al generalului, care ține de „subiect" și de caracterul „calitativ" al universalului care ține de „predicat".

Deosebirea pe care o face C. Noica și pe care o consideră a fi „de natură logică" este de fapt intim legată de opțiunea sa filosofică. El spune că „universalul", pentru că privește totalitatea cazurilor este „extensiv". Generalul, asemenea limbii are doar o subzistență, fără consistență. El este de ordinul speciei și vizează indivizii „în același timp". Universalul nu ar avea, după C. Noica, totdeauna generalul în el pentru că se referă la toți ca fiecare în parte. „Moartea, de pildă, este un universal, este a fiecăruia și a tuturor în același timp".

Holomerul, ce dă cîmpul logic în concentrare, reprezintă individualul purtător al generalului ; prin el întregul se exprimă în parte şi este partea, fără ca partea să fie întregul. Cuplarea dintre întreg şi parte ţine de Unu-Multiplu şi de distribuirea indiviză. Pentru că doar subiectivitatea, raţiunea ce meditează asupra lumii, poartă în sine obiectivitatea lumii.

Prin cunoaştere raţiunea configurează lumea după propria sa structură ; de aceea modelul ontologic se va afla atît în raţiune cît şi în lume. În virtutea acestui fapt. Noica, chiar cînd afirmă că porneşte „de jos", de la lucruri, de la vidul de fiinţă din ele, nu implică prin aceasta că ar nega rolul raţiunii ce-şi crează obiectul. El repetă adesea că prin **reflectarea** lumii de către raţiune nu se înţelege o simplă **oglindire** a acesteia ci o **punere în formă,** o **înfiinţare.** Lumea în viziunea lui Noica ar fi un fel de „membra disjecta" dinaintea creaţiei pînă la intervenţia raţiunii care face din ea un cosmos.

Doar scopurile şi intenţiile finite, scrie filosoful, duc gîndirea omului la ataşarea de părelnica existenţă a lucrurilor. Se evidenţiază astfel că de fapt nu este vorba de o pornire a ontologiei „de jos", de la lucruri, ci din planul raţiunii ce cunoaşte înfiinţînd.

La Hegel, aşa cum observa Lucian Blaga, **Ideea** se desfăşoară la început în plan pur

logic, în afară de timp. Doar prin înstrăinarea de sine a Ideii, prin care ea devine natură şi proces istoric, intervine timpul cu sens urcător. Ţinînd seama de această remarcă subtilă a lui L. Blaga nu mai putem spune, împreună cu C. Noica, că Hegel porneşte „de sus", de la o fiinţă incoruptibilă".

Şi la Hegel, existenţă adevărată nu are lumea ca atare, „concretul", ci gîndirea concretă a cărei rezultat este „conceptul concret". La Hegel toată realitatea este spirituală iar, prin „conceptul concret", spiritul este această realitate. Procesualitatea în timp a raţiunii ce se cunoaşte pe sine trecînd prin succesive înstrăinări este, pentru Hegel, elementul generator al întregii existenţe, iar logica, confundîndu-se cu ontologia, este istoria spiritului. Deci la filosoful german ceea ce există este istoria spiritului ca atare care, prin procesul dialectic, ia conştiinţă de el însuşi.

Pentru Constantin Noica, la fel, logica se află suprapusă peste ontologie. Cele ce există dincolo de raţiune, există doar în orizontul raportării la raţiunea cunoscătoare. Dar, pe cînd la Hegel întreaga realitate apare antrenată în istoria spiritului ce se desfăşoară dialectic, la filosoful român se observă cum o parte din realitate, sub forma **devenirii întru devenire,** îşi poartă rotirea sa întru moarte cumva într-o lume detaşată de lumea raţiunii ce înfiinţează

prin cunoaştere. Această parte poate cel mult constitui materia, din care se va ivi lumea cea adevărată, prin lucrarea raţiunii ce o va duce pe tărîmul **devenirii conştiente întru fiinţă.**

Se diferenţiază iarăşi dialectica de tipuri diferite, cea a lui Noica fiind în cerc, prin revenire la termenul iniţial.

O complicaţie în plus ca şi o profundă deosebire de Hegel o aduce C. Noica prin considerarea fiinţei ca sens (înţeles şi direcţie), ceea ce ar duce gîndul la identitatea ontologiei cu hermeneutica. După C. Noica „filosofia este sensul lucrurilor atunci cînd nimic altceva nu mai are sens".

Schimbarea societăţii umane prn cuceririle ştiinţei şi tehnicii a avut un adînc ecou în meditaţia sa filosofică, ceea ce-l va depărta iarăşi pe Hegel. Dialectica hegeliană a istoriei spiritului se desfăşoară pe suportul timpului fizic de tip newtonian, pe cînd **devenirea conştientă întru fiinţă** la Noica are loc într-un tempo mai alert, pe suportul unui timp logic (sau al logosului), rămînînd ca numai evoluţia **devenirii întru devenire** să se petreacă în timp fizic.

Desfăşurarea dialecticii în cerc, din punct de vedere logic, se face pornind de la complex la simplu ; prin complex sînt înţelese „fenomenele, determinaţiile, cu exuberanţa lor vecină cu haosul". Această vecinătate cu haosul încearcă să apropie dialectica logicii lui Hermeş de dialectica

ce înfiinţează în plan ontologic prin raţiunea cunoscătoare, a cărei primă experienţă de gîndire — din care reiese golul iniţial al fiinţei — era o pluralitate de tipul **teologiei negative** („nici asta, nici asta" nu e fiinţa).

Ordinea propusă pentru modelul ontologic, ce-i dădea structura golului de fiinţă ca şi paradigma cunoaşterii ea : Determinaţii-General-Individual, diversul determinaţiilor constituind „substanţa", „realitatea" modelului ontologic. Modelul ideal al Fiinţei era însă : I—D—G.

În plan logic accentul se afla pus pe „informant", pe cuplul individual-general.

Construindu-şi cu măiestrie logica sa — în zona ei cea mai dificilă a teoriei synaletismului —, C. Noica arată cum raţionamentul adeveritor cuprinde, în cei patru termeni ai săi, şi cuplarea doi cîte doi a termenilor din triadă ; dar de fiecare dată se regăseşte în structura synaletismului informantul : partea-tot.

Avînd în vedere accentul pus pe determinaţii — în plan ontologic — şi deplasarea de accent — în plan logic — pe cuplul individual-general, s-ar părea că avem în scrierile lui C. Noica două resorturi ale cunoaşterii : unul ce ţine de ontologie şi altul ce ţine de logica propusă, stînjenind cumva în acest punct suprapunerea logicii peste ontologie.

Cum se poate însă cu uşurinţă decela,

logica lui Hermes este îmbibată de ontologicul adus de cîmpul logic constituit de Unu-Multiplu al părţii-tot. Suprapunerea peste ontologie a logicii este în felul acesta asigurată de la început. În plus faţă de desfăşurarea — în plan logic — a celor patru termeni ai synaletismului, desfăşurarea — în plan ontologic — a numai trei termeni (D—G—I) poate fi considerată, afirmă filosoful, drept un caz particular întregit şi nu negat prin meditaţia ulterioară.

De altfel ontologia elaborată în **Devenirea întru Fiinţă** apare mai nuanţată în scrierile consacrate specificului românesc al gîndirii ascunse în cîte un cuvînt sau în cîte o expresie, gîndire pe care filosoful, cu o remarcabilă artă, o scoate la iveală. Ne referim la **Rostirea filosofică românească** (1973), la **Sentimentul românesc al fiinţei** (1978), şi la **Creaţie şi Frumos** (1973). Dar desigur, cine are în vedere aceste scrieri, nu trebuie să neglijeze a aminti de cele două studii ale lui **Mircea Vulcănescu,** publicate în **Izvoare de Filosofie,** revistă la apariţia căreia îşi aducea contribuţia şi C. Noica. Căci, mărturiseşte cel din urmă în 1984, „e infinit probabil că nu aş fi putut da, peste cîteva decenii, **Rostirea românească** fără lecţia lui M. Vulcănescu".

Din primul studiu, **Două tipuri de filosofie medievală,** axat pe deosebirea dintre

augustinism şi tomism, ce a constituit subiectul tezei de doctorat pe care M. Vulcănescu o pregătea pentru Sorbona, aflăm ideea acelui „nu m-ai căuta, dacă nu m-ai fi găsit", cu alte cuvinte „n-am putea năzui în afară de noi, dacă n-am fi rînduiţi unei existenţe care ne depăşeşte" pentru că „orice afirmaţie adevărată presupune lucrarea cugetului şi această lucrare, în măsura în care caută adevărul, caută rînduiala spre ceva care-l depăşeşte, dar pe care nu l-ar putea năzui dacă nu l-ar cuprinde în sine". Ideea ce se poate desprinde din acest citat ne pare a corespunde sîmburelui de gîndire dezvoltat mai apoi de C. Noica în forma „părţii-tot" din teoria „mulţimilor secunde".

În lucrarea lui M. Vulcănescu mai putem citi despre determinarea calitativă a existenţei (idee pe care o va prelua şi amplifica în cel de-al doilea studiu publicat în **Izvoare de Filosofie**) şi despre feluritele posibilităţi ale lui „a fi" desprinse din experienţa imediată :

1 — **este** ca prezenţă ;

2 — **fiinţa care nefiind pînă acum ar putea fi în viitor** ;

3 — **a fost şi nu mai este** (existenţa istorică) ;

4 — **n-a fost de loc, nu este şi nu poate fi.**

Se observă cu uşurinţă aici un posibil punct de plecare pentru ceea ce Constan-

tin Noica va numi peste ani „modulațiile românești ale ființei" (în **Sentimentul românesc întru Ființă** și în **Scrisori despre Logica lui Hermes**).

În studiul lui Mircea Vulcănescu despre „dimensiunea românească a existenței" se află și considerații de mare finețe pe marginea formelor verbale ale **modului dezideraliv și condițional** care vădesc speculații asupra **posibilului.** La C. Noica tema aceasta, ce reprezintă ideea de bază dezvoltată în cele șase precarități ale ființei, este tratată și separat la capitolul „Iscusirile verbului românesc" din **Creație și frumos.**

Pentru M. Vulcănescu, ca și pentru C. Noica, lumea în prefacere nu se deșiră numai fără sfîrșit, dar se și împlinește. Despre **neîmplinirea organică** a ființei multiple, care uneori pare să nu aibe nici o noimă, iar alteori dezvăluie o soartă, are un rost, spre deosebire de firea unică ce se află dincolo de prefaceri, va trata M. Vulcănescu în studiul intitulat **Dimensiunea românească a existenței,** studiu republicat în **Caiete critice** nr. 1—2/1983.

Ar fi interesant să se facă un studiu compartiv între cei doi filosofi. Căci M. Vulcănescu era cel mai brillant gînditor din generația ce-i cuprindea pe M. Eliade, E. Cioran, C. Noica, V. Băncilă, C. Floru, Alice Botez ș. a.

Multe din cuvintele şi expresiile analizate de C. Noica — de plidă **vreme, ispită, vămi, chip, rost,** accentuarea afirmaţiei prin **ba da** ca şi tăgăduirea negaţiei prin **ba nu** — se regăsesc, cu împletirea lor de semnificaţii, în **Dimensiunea românească a existenţei.**

Făcînd apropierea dintre aceşti doi filosofi români intenţia noastră nu a fost să-l reducem pe C. Noica la M. Vulcănescu. Izolarea cîtorva elemente comune a celor două viziuni filosofice nu a fost menită decît să atragă atenţia asupra unui nume de filosof român pe nedrept lăsat în uitare.

Un ultim fapt, care ni se pare demn de consemnat din scrierea lui Constantin Noica despre logica lui Hermes, este paralela pe care acesta o face între monadologie şi **teoria mulţimilor secunde** pornind de la observaţia că elementele mulţimii secunde sînt nuclee de realitate şi gîndire, în înfăţişarea lor de unităţi sintetice.

Într-adevăr monada, concepută ca purtător al imaginii universului, poate fi asociată părţii-tot a mulţimii cu un singur element.

Monadologia leibniziană apărea însă ca un sistem ce încerca să releve esenţa metafizică a lumii. De aceea comparaţia pe care o face Blaga între monade şi diferenţialele divine, pentru a reliefa prin opozi-

ție gîndirea sa, ce tindea spre esența metafizică a lumii, ne apare mai degrabă justificată de natura comună în acest punct a celor două sisteme.

În filosofia lui Noica nu se pune problema căutării unei esențe metafizice a lumii ci a găsirii sensului unei lumi într-o continuă curgere. Numai acest sens, odată găsit, oferă ființă lumii și doar așa se poate intra în condiția lui **a fi** ; în rest lumea nu este ci pare doar să fie.

Dar „trebuie să te descoperi purtător de sensuri eterne, și doar așa regăsești nu obiectul — căci de el te poți lipsi întotdeauna — ci lumea, lumea aceea de care nu te poți lipsi de fel, pentru că o ai, înțeles cu înțeles, în tine", scria Noica în 1937. Azi, după atîția ani de la scrierea acestor rînduri, urmărindu-i evoluția gîndirii, așa cum s-a conturat ea în numeroasele sale cărți, în descoperim într-adevăr purtător de sensuri eterne.

★
★ ★

Pentru cei care își pun problema dacă logica lui Hermes poate fi socotică o logică în sens obișnuit amintim, în primul rînd, diferența pe care însuși Noica a făcut-o între logica propusă și logicile clasice, reunite sub denumirea comună de logica lui Ares.

De altfel, ideea de a edifica alături de logica generală un alt tip de logică, ce porneşte de la cu totul alte premize, chiar dacă urmăreşte cadrul general al logicii clasice, se regăseşte la Kant şi la Hegel. În logica transcendentală, dacă ar fi să utilizăm limbajul noician, judecăţile sintetice a priori erau o cuplare a unui individual (aspectul sintetic) cu un general (aspectul a priori).

Semnificativ în cartea filosofului român este însuşi titlul. După modelul dialogurilor lui Platon, în care dificultatea problemelor tratate era sugerată de la început prin folosirea expunerii indirecte (redarea unui dialog auzit de la un altul, care, în urmă cu cîtva timp, a participat direct), C. Noica „publică" nişte „scrisori".

Pentru a sugera ponderea ontologicului din logica propusă, Noica se declară la un moment dat chiar „interpret al Interpretului" (Zeilor).

Totuşi, se observă în cartea sa o tentativă de a construi un sistem formal. Chiar în domeniul interpretărilor, Noica foloseşte pentru edificarea logicii lui Hermes semne şi relaţii între semne în ciuda faptului că de la început optează pentru disociere şi descompunere, în locul compunerii care şi ea abundă prin schemele trunghiului logic, a synalethismului sau a rostirilor fundamentale.

Dacă acceptăm regulile de formare ca şi dezvoltările consecinţelor acestor reguli,

cu alte cuvinte dacă ne situăm înăuntrul sistemului formal propus, nu ne mai putem îndoi de reuşita încercării sale. Cadrul logicii generale, chiar cu ordinea schimbată (raţionament, judecată, concept), este lesne de observat.

La începutul scrisorii a patra este consemnată observaţia că deşi se vorbeşte despre logică totuşi nu se intră în ea. Replica este conţinută în text prin următoarea frază de la pagina 51 : „Matematicile sînt aur pentru logică dar tocmai de aceea prezintă neajunsuri pentru reflexiunea logică : dacă întîlneşti aur peste tot, însă nu şi alte metale, este o întrebare în ce măsură mai poţi face o ştiinţă a metalului". Filosoful adaugă la acestea observaţia că matematicilor — ce reprezintă „teologia zilelor noastre" (p. 218) — le lipseşte un lucru esenţial, şi anume „individualul".

Visul culturii, scrie C. Noica, este să atingă stadiul logicii. Dar logica nu trebuie să dizolve fiecare disciplină la care se aplică (matematică, fizică, lingvistică) în formulele indiferente ale unei logici matematice. În domeniul culturii nu sînt decît realităţi individuale. Ori, după filosof, idealul este de a ajunge la o **mathesis universalis**, în care unitatea formelor nu ascunde varietatea conţinuturilor, ci le exprimă şi pe acestea.

Știința modernă a optat pentru o logică devenită „matematică", remarca C. Noica, dar aceasta nu împiedică abordarea alternativei „ideale", încercarea de a transforma logica într-o **mathesis universalis.**

(Publicat în **Revista de filosofie** nr. 1. 1992).

## REPUBLICA INTERIOARĂ

### (Interpretarea unui dialog platonic)

Un tînăr arhitect imaginase odată, cu ocazia unui concurs organizat de japonezi, două modalităţi pe care societatea contemporană le poate oferi celor doritori de cultură.

Prima era calea lesnicioasă a celor care cumpără o carte, cum ar cumpăra orice alt produs, trecînd pe lîngă o tejghea umplută de cărţi.

A doua cale era dinadins foarte îngustă, doar cît să treacă un singur om, iar drumurile de parcurs se încîlceau într-un labirint.

Japonezilor le-a plăcut ideea şi l-au premiat pe cel care la noi fusese pur şi simplu pus în imposibilitate să-şi continuie studiile începute, pentru că unora le venise ideea să-i verse în producţie pe studenţii ce şchiopătaseră la note în anul III, dîndu-le cu această ocazie şi un oarecare titlu.

Traducerile cele noi ale dialogurilor lui Platon, apărute din 1975 încoace la Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, se încadrează, fără doar şi poate, în prima din

cele două modalităţi de acces la cultură prezentate mai sus.

Dialogul **Republica** nu apare în românește în 1986 pentru prima dată, cum notează C. Noica (**PLATON**, vol. 5, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, p. 9). Chiar dacă era intitulat **Statul**, dialogul platonic a mai fost tradus în întregime, şi nu doar „primele patru cărţi" cum aflăm de la recentul traducător, A Cornea, fiul profesorului universitar Paul Cornea (op. cit. p. 5). Primul traducător a fost Vasile Bichigean, director al Liceului Grăniceresc din Năsăud. El a publicat traducerea întîiului volum, ce consta din primele cinci cărţi ale dialogului, la Bucureşti în 1924, şi apoi volumul al doilea cuprinzînd celelalte cinci cărţi — la Tipografia Naţională G. Matheiu din Bistriţa.

Desigur este bine să existe şi la noi, ca la francezi, nu ştiu cîte traduceri diferite ale dialogurilor platonice. C Noica susţinea cu entuziasm această idee. Chiar noile ediţii Platon dovedesc o înfăptuire a acestui deziderat, căci majoritatea dialogurilor retraduse în vremea noastră, au mai fost traduse, ajungîndu-se acum uneori la trei, patru şi chiar cinci traduceri, dintre care multe sînt făcute de elenişti celebri ai culturii româneşti, cum ar fi Ştefan Bezdechi şi Cezar Papacostea.

Dar partizanii opiniei conform căreia este imperios necesar să urmăm îndea-

proape modelul francez, uită să spună un lucru pe care cu siguranţă l-au observat, şi anume faptul că, pe de-o parte, în cultura franceză înaintea multiplelor traduceri ale aceluiaşi text, a existat o traducere integrală a operelor filosofilor celebrii din antichitate, iar pe de altă parte — amănunt deosebit de important —, unele ediţii franceze ale traducerilor oferă în paralel textul original.

După cîte ştim, pînă în prezent doar în manuscrisele nepublicate rămase după moartea profesorului de greacă de la Universitatea din Cluj, Ştefan Bezdechi, se găsesc traduse dialoguri care întradevăr nu au mai apărut în româneşte niciodată : Philebos, Timaios, Legile.

În **Cuvîntul Prevenitor,** pus la începutul volumului apărut în 1986, ce cuprinde traducerea dialogului **Politeia,** Constantin Noica propune schimbarea titlului dialogului platonic în **Republica interioară,** titlu care ar lămuri mai bine conţinutul dialogului.

Dar este bine de menţionat faptul că însăşi traducerea titlului grec **politeia** (însemnînd societate, stat, regim politic, constituţie) prin „Republica" este discutabilă Unii traducători de prestigiu au optat pentru titlul **Statul,** titlu pe care l-a preluat şi Vasile Bichigean, primul traducător român, dat fiind că în dialog, găsim prezentate mai multe forme de guvernămînt ale

unui stat antic, aşa cum era cetatea greacă. Pentru Platon ideal era ca statul aristocratic (în sensul originar al termenului. ce-l cuprinde pe **aristos,** însemnînd «cel mai bun») să fie condus de un monarh-filosof (sau mai mulţi) şi nu să existe o republică în felul în care ne-o imaginăm noi astăzi.

Pe de altă parte, modalitatea prezentării în paralel a sufletului uman şi a cetăţii, este mult prea explicit arătată în text pentru a mai fi subliniată prin schimbarea titlului, în urma unui eventual „congres de mari specialişti".

O altă idee menită să contribuie la originalitatea interpretării dialogului este aceea a rechemării poeţilor în Cetate, după ce întîi fuseseră alungaţi, căci Platon, — după C. Noica, ar fi adeptul unei „arte cu sens" şi nu al unei „arte cu tendinţă".

Pentru a vedea în ce măsură părerea aceasta, simplu avansată dar neargumentată în nici un fel, poate fi susţinută sau nu, vom începe prin a reda pe scurt condiţiile care se cereau întrunite, în viziunea lui Platon, pentru ca un Stat să fie adus în postura de Cetate ideală şi care era poziţia artei într-un asemenea Stat.

În primul rînd, forma politică cea mai potrivită unei Cetăţi ideale era menită să întruchipeze ideea de măsură, ordine şi armonie. Ordinea umană urma să se substituie dezordinii naturii care, în cadrul unui

Stat este vădită prin regimurile politice obișnuite ce sînt oglinda dezechilibrului dintre diferitele părți ale societății.

În al doilea rînd era necesar să fie păstrată o strictă ierarhie, punînd în fruntea cetății un rege-filosof care să asigure armonia unei societăți umane conduse după rațiune. Doar filosoful, cel care s-a realizat pe sine, — conformîndu-se propriei naturi și recunoscînd existența Divinității, a Binelui Suprem —, este în măsură să aducă justiția în Cetate pentru că el, prin contemplarea **Binelui Suprem**, s-a împărtășit din ideea de dreptate.

În al treilea rînd cetatea ideală trebuia ferită de orice ar fi dus la stricarea armoniei. Este evidentă aici pricina pentru care Platon a putut fi, pe bună dreptate, acuzat de „despotism". Platon însuși și-a dat seama de rigurozitatea modelului propus în **Politeia**, model inapt pentru o eventuală aplicare tocmai din pricina exageratei sale rigurozități. Filosoful grec a reluat tema în **Legile** și a conceput în această din urmă scriere un model ceva mai accesibil. După C Noica, Platon „s-a îndeletnicit în scris" cu politica doar cînd cu vîrsta s-a senilizat. Atunci ar fi scris **Legile**, „unde referințele la Republica sînt ca și nesemnificative" (op. cit. p. 9).

Revenind însă la dialogul **Politeia** vom arăta cum paralela pe care Platon o face între Cetate și sufletul uman decurge din

împărţirea tripartită a ambelor (împărţire care are adînci şi vechi rădăcini în spiritualitatea omenirii).

Astfel Cetatea îi cuprindea pe cei ce alcătuiau **demos-ul**, adică pe ţărani şi meseriaşi **(georgoi kai demiourgoi)** a căror virtute trebuia să fie **temperanţa** ; pe războinici şi **funcţionari (phylakes — paznici. kai epikouroi** — îngrijitori) ce aveau drept virtute capitală **curajul** şi asigurau existenţa statului prin urmărirea aplicării legilor şi prin respingerea duşmanilor din afară. Ultima categorie, cea mai importantă pentru Cetate ideală, era cea a arhonţilor **(arhontes)**, filosofi şi legiuitori în acelaşi timp. Virtutea capitală a lor era **înţelepciunea.**

Tot trei părţi cuprinde şi Sufletul **uman,** pentru că el este capabil de cunoaştere, voinţă şi simţire. Sufletul posedă o parte conducătoare şi raţională **(hegemonikon, logikon, nous)** care este nemuritoare. De ea sînt legate celelalte două părţi, ambele pieritoare şi pline de pasiune, dintre care una — partea înflăcărată **(thymikon)** — este mai nobilă, iar cealaltă — partea doritoare **(epithymetikon, philohrematon)** — se află pe treapta cea mai de jos în ierarhia părţilor sufletului.

Echilibrul realizat între cele trei părţi ale sufletului reprezintă **„forma sufletului"**, care nu este dată ci trebuie cucerită.

Sufletul nu piere prin destrămarea echilibrului care duce la distrugerea **formei** sale (aşa cum se întîmplă cu obiectele artificiale care sînt nimicite odată cu distrugerea **formei** lor) pentru că în el subzistă partea raţională, principiul său gînditor **(nous)**. Prin naşteri succesive, în decursul existenţei sale eterne, sufletul îşi va putea reface **forma** prin realizarea din nou a armoniei dintre cele trei părţi componente.

Deci slăbiciunea morală nu poate duce decît la distrugerea **formei** sufletului şi nu la dispariţia sufletului, care se dovedeşte astfel a fi nemuritor.

Doar filosofii ajung să-şi echilibreze pe de-antregul cele trei părţi ale sufletului prin deplinul control al raţiunii asupra celorlalte părţi inferioare din suflet şi de aceea ei sînt feriţi de dezbinări interioare.

În cetate este de dorit de asemenea să se atingă stadiul armonizării celor trei părţi şi, ceea ce este poate mai greu de realizat, să se păstreze echilibrul atins, prin înlăturarea oricărei pricini de schimbare.

Dezechilibrarea celor trei părţi ale sufletului este ilustrată prin descrierea a patru caractere diferite : **omul thymocratic**, cel **oligarhic**, cel **democratic** şi cel **tyranic**.

Pentru modelul „în mare“ ce îl constituie cetatea, acestor patru carctere le corespund patru regimuri politice omonime care se succed, fiecare urmînd degenerării

celui anterior : **thymocratia, oligarhia, democrația și tyrania.**

Succesiunea ciclică a acestor regimuri politice poate fi înlăturată doar prin organizarea Cetății după modelul ideal, organizare ce asigură înfăptuirea dreptății și a deplinei stabilități a regimului politic.

În conceperea Cetății ideale, Platon ține seama de faptul că majoritatea oamenilor sînt supuși plăcerilor simțurilor și sînt robiți de iubire de bani ; puțini dau curs imboldurilor mai nobile ale onoarei, dar și mai puțini la număr sînt cei care recunosc necesitatea de a se conduce după rațiune, fiind capabil prin aceasta să-și cucerească libertatea.

Prin instaurarea domniei aristocraților, a celor mai buni și mai înțelepți, se instituie dreptatea în cetate, oferindu-se și celorlalte virtuți (curajul și moderația) posibilitate de a se manifesta neîngrădit.

După Platon înțelepciunea și curajul nu se pot imagina ca fiind independente de cultivarea științelor și artelor, pe cînd moderația, pe care demosul o dovedește prin tradiție, nu e dependentă de o astfel de cultivare. De aceea educația privește în exclusivitate reglementarea vieții războinicilor, din rîndul căror vor fi mai apoi selectați arhonții.

Dar educația este concepută pentru omul care se perfecționează în societate, nu în izolare. De aici excesiva severitate cu

care sînt judecate artele ce vor trebui să contribuie la realizarea instruirii obşteşti a tinerilor. Educarea sufletului este mult mai importantă decît a trupului. Armonia celui din urmă se realizează simplu, prin gimnastică, în timp ce la formarea unui suflet echilibrat contribuie un întreg mănunchi de „arte".

Aşadar feluritele forme de artă trebuiesc atent anlizate pentru a nu se păstra decît cele care sînt folositoare scopului pe care îl urmăreşte educaţia, şi anume să se asigure o dominare a părţii raţionale asupra celorlalte părţi ale sufletului.

Vor fi interzise în cetate miturile deoarece arată pe zei schimbători şi imorali. Din muzică se vor îndepărta cu grijă modurile considerate moleşitoare sau sumbre. Tragediile, comediile şi poeziile epice vor fi de asemenea înlăturate. Poezia lirică va fi eventual păstrată, dar numai după ce va fi supusă unei stricte reglementări cu privire la conţinutul său. Devenind şi „folositoare", nu doar plăcută, arta poate reintra în Cetate dacă „se desvinovăţeşte prin vers liric", scrie Platon (Cartea X, 607, d).

Prin subiectele sale tragedia, oferă un rău exemplu. Nelegiuirile ce sînt „imitate" în acţiunea prezentată în tragedii (cum ar fi omorîrea tatălui şi căsătoria cu mama) pot avea un efect dăunător asupra unor copii ce iau lucrurile ca atare. În plus, tra-

gedia reprezintă („imită") oameni plini de conflicte interioare, care se zbuciumă în fața spectatorilor. Prin faptele lor arătate în tragedii, eroii se dovedesc a fi dezbinați cu sine. Platon consideră că echilibrul celor trei părți ale sufletului este stricat de către tragedie pentru că ea se adresează părții celei mai puțin rațională din om, „partea pasională".

Dacă modelul cetății ideale trebuie să fie armonios și de o stabilitate perfectă, la fel și modelul de om trebuie să-și păstreze armonia, să nu prevaleze în el „partea pasională". Partea nobilă, rațională a sufletului este cultivată prin științe și prin filosofie. (Toate detaliile judecării «artelor» le-am luat desigur din dialog. În interpretare sa, C. Noica susține că Platon ar condamna doar „unele libertăți pe care și le iau poeții").

În cartea a X-a Platon reia discuția asupra artei și cu această ocazie oferă în plus o fundamentare ontologică pentru îndepărtarea ei din Cetatea ideală, pe lîngă cea care invocă necesitatea realizării unei bune educări.

Din perspectiva adevărului pe care-l conține, arta îi apare ca o degradare a adevărului prin cel de-al treilea loc pe care îl ocupă în raport cu Ideile. Locul secund este ocupat de cópiile Ideilor care sînt lucrurile din natură.

Un obiect executat de un meşter oarecare va fi făcut după indicaţiile celui ce urmează să-l folosească. Aşa se ajunge la **forma** obiectului artificial care corespunde cu **Ideea** unui lucru natural. Pentru a nimici un lucru astfel realizat este deajuns să i se distrugă **forma** sa, adică să i se înlăture ceea ce-l face să fie utilizat conform scopului pentru care a fost făcut. (Am văzut mai sus cît de diferit stau lucrurile în ce priveşte **forma** «indestructibilă» a sufletului).

Din punctul de vedere al «realităţii» lor, atît lucrurile din natură, cît şi cele făcute de mîna omului, vor avea ca nivel imediat superior Ideile. După filosoful grec un lucru atîta realitate are cît adevăr are. Deci Ideea, mai adevărată fiind, este şi mai «reală» decît lucrul, care doar „participă" la Idee, este o copie a ei.

Produsele artelor, imitînd lucruri din natură, au, la rîndul lor, şi mai puţină realitate : ele sînt imitaţiile unor imitaţii.

Fără putinţă de dubiu, argumentarea ontologică nu îmbunătăţeşte soarta artiştilor imitatori, care prin creaţiile lor, atît de depărtate de Idei, nu vor putea educa partea raţională a sufletului, însetată numai de adevăr.

Artiştii nu vor putea nciodată să se confunde cu filosofii şi prin arta lor să ofere adevărul. În cazul cînd un artist ar deţine cunoştinţe despre adevărata realitate, el ar

prefera drumul adevărului, al filosofiei şi ar abandona drumul imitaţiei, al artei. (599 a).

Aşa stînd lucrurile, ne-am pus firească întrebare : oare ce a avut în vedere C. Noica pentru a afirma că arta, în acest dialog, apare ca putînd exprima esenţele (Ideile) şi că Platon însuşi ar fi un adept al „artei cu sens" ?

Alegînd cu grijă modurile muzicale, felul poeziei ca şi conţinutul ei, rezultă, credem, destul de evident că Platon admite în Cetatea ideală doar o artă „disciplinată", care va şti să se supună comandamentelor morale legiferate pentru folosul educaţiei tinerilor.

Cele două chestiuni combătute de C. Noica, prima fiind cea a despotismului din cetate şi a doua cea a izgonirii poeţilor „imitatori", apar în dilog fără putinţă de tăgadă şi nu pot fi considerate rezultatul unei „proaste citiri" (1).

Prin schimbarea de poziţie în considerarea artei, care în dialogurile **Ion, Bancherul** şi **Phaidros** era încă privită ca dar al zeilor şi deci capabilă de a ajunge la esenţe, dialogul **Politeia** ne înfăţişează un Platon consecvent în gîndirea sistemului său metafizic. Pentru autorul dialogului **Politeia** se pare că nu există decît un adevăr, acela aflat prin cunoaşterea nemijlocită a Ideilor. Cele două poziţii pe care Platon le-a adoptat faţă de artă în dialo-

gurile mai sus menţionate, la C. Noica se reunesc într-o unică şi originală teorie, despre două feluri de artişti : unii care din neştiinţă imită lucrurile, iar alţii, mai ştiutori, Idcile. (op. cit., p. 15).

Dar, după cum bine remarca C. Noica, Platon „pe Homer îl îndrăgeşte în chip deosebit şi îl citează mai peste tot". De aici însă nu se poate trage concluzia că Platon îl va reprimi pe Homer în cetate, după ce a fost alungat doar cu prilejul educaţiei de început, pentru ca să trateze apoi cu el, cum spune C. Noica, „de la dascăl de oameni la dascăl".

Poziţia artei nu se schimbă în cursul dialogului pentru ca poeţii să poată fi rechemaţi căci, după atenta judecare a ei, arta a apărut pe un loc inferior, departe de adevăr, procurînd plăcere simţurilor care tulbură şi corup mintea.

Singurul lucru care ne face să bănuim sfişierea lui Platon, faptul că îşi calcă pe inimă pentru a fi credincios metafizicii sale orînduită atît de riguros, îl constituie abundenta citare din operele celor alungaţi. Este parcă o rechemare permanentă în faţa ochilor, cu orice pretext, a ceea ce mintea, dar nu şi inima, l-a pus să alunge.

---

NOTA : 1) Ne pare interesant de semnalat faptul că în 1986, în plin „despotism" Noica, în mod cu totul original, vorbea despre inexistenţa des-

potismului în Cetatea Ideală. Regretabila iluzie a cititorului neprevenit ar fi fost provocată doar de o „proastă citire" a dialogului platonic.

Spre surpriza noastră, în sorierile manuscrie rămase după moartea lui C. Noica se găsea şi o altă variantă de înţelegere a **Republicii.** Aceasta ne pare mai puţin „originală", mai puţin meşteşugită după vremi. În varianta găsită de noi într-o carte publicată în 1990 C Noica notează că mare a fost norocul omenirii pentru că n-a încercat nimeni să edifice o „republică" după cum a gîndit-o Platon: „totalitarismele veacului nostru nu sînt nimic pe lîngă ea". Pînă la vîrsta de 50 de ani nu se putea ieşi dintr-aşa o Cetate Ideală, şi chiar după această vîrstă nu se ajungea dincolo de zidurile Cetăţii decît cu „misiune specială". (C. Noica, **Rugăciune pentru fratele Alexandru,**

Editura Humanitas, 1990, p. 86).

(Publicat în Revista de cultură ARCA, nr. 8, 1992).

## CONCLUZII

În rîndurile de concluzii nu ne propunem să repetăm ipotezele avansate, sau argumentele aduse în sprijinul cîte unei idei în răspăr cu gîndirea lui Noica, pe care lectura cărţilor sale ne-a stîrnit-o. Acum, după ce din diferite unghiuri şi la diferite nivele de construcţie ale sistemului său filosofic i-am încercat rezistenţa, putem în fine contempla în ansamblul ei întreaga operă filosofică.

Poate în nici o creaţie a spiritualităţii umane detaliul nu este mai important ca în filosofie. Toate apropierile de opere filosofice care se lipsesc de o atentă urmărire a gîndirii, în cele mai mici mlădieri ale ei riscă să rateze, chiar de la început tentativa de înţelegere. Marile idei, cu grije gîndite şi „construite" printr-o subtilă argumentaţie, nu pot fi percepute prin „empatie". Măcar pe porţiuni trebuie însoţită gîndirea de început, chiar dacă drumul pornit împreună cu autorul citit se desparte inevitabil în virtutea faptului că

nu există pe lume doi oameni care să gîndească la fel. Dar e bine să nu fie uitată nici privirea de ansamblu, căci doar privită în întregul ei, opera ne poate fascina.

La început, filosofia lui C. Noica a părut a fi o pledoarie pentru singular. Dar pentru ca singularul să poată fi un individual care-şi poartă cu sine legea, trebuie ca devenirea singularului să nu fie întîmplătoare, să fie orientată către „fiinţa" sa, către aproximarea cît mai bună a „ideii" a cărei cópie este, dacă ar fi să vorbim într-un limbaj platonician. Se pune astfel problema construirii unui gen de „ontologie" a devenirii, rezolvată pe linie hegeliană prin apelul la o „conştiinţă filosofică" menită să aducă pe lume „fiinţă". Reproşul că ar fi la mijloc o simplă filosofie a „spiritului" este înlăturat prin acceptarea (ce-l apropie pe filosoful român de Heidegger), primatului „fiinţei unice" asupra fiinţelor multiple, a „celor ce există". În acest sens, la capitolul intitulat Eleatism sau Heracliteism ? vorbeam de credinţa, pe care i-o bănuim, în Unu nemişcat din care se împărtăşesc toate, credinţă ce duce la o inevitabilă accentuare a laturii de eleatism a unei filosofii declarat heracliteice.

Devenirea întîmplătoare, neinsoţită de „conştiinţa" ei, nu ţine de resortul filoso-

fiei, care cere luciditate. De aceea teza lui Noica despre ființa reflectată prin spirit dă acel hibrid kantiano-hegelian al unei filosofii a ființei care este totuna cu filosofia spiritului.

Însoțind devenirea, conștiința devenirii este la rîndul ei „invenție în act", permanentă noutate. Desigur despre cele ce devin nu se poate scrie o „ontologie", o știință a celor ce sînt. În scrierile lui Noica minunea aceasta se petrece prin faptul accentuării în cadrul schimbării permanente (devenirii) a momentului de trecere care implică negarea a ceea ce a fost. Astfel momentul negativ, doar el posibil „a fi fixat" într-o aceeași lipsă de formă, poate constitui o sublimă (mai precis „sublimată") piatră de construcție pentru un sistem filosofic care să împace atîtea lucruri în genere greu de conciliat.

De aici încolo începe un dans al ielelor, dans al unor făpturi—nefăpturi, duhuri ce prind o clipă formă și apoi se destramă ca și cînd niciodată n-ar fi existat. Dar un asemenea spectacol nu poate fi urmărit fără o prealabilă inițiere. Ea este făcută cititorului prin intermediul părții întîi din volumul Devenirea întru Ființă, intitulată Încercare asupra filosofiei tradiționale, în care, pornind de la discuția tabelei de categorii kantiene, este fixată capcana pentru prinderea într-un resort aparte de cu-

noaştere a „neantului", a „golului de fiinţă din lucruri", a „unului în sine nemişcat".

Cu dialectica în cerc, a cărei baze sînt puse tot cu acest prilej, se iniţiază ieşirea din „condiţia firii", ce nu are conştiinţa devenirii, şi se intră în conştiinţa „absolută" a „devenirii întru fiinţă", ajungîndu-se în final la cercul fiinţei.

Dialectica în cerc implică mişcare şi stare pe loc, asemenea gîndirii ce se gîndeşte pe sine, de care vorbea Aristotel şi pe linia căreia şi-a dezvoltat Anton Dumitriu filosofia lui căutătoare de prime principii. Dar la Constantin Noica pare să fie la mijloc mai puţin „gîndire care se gîndeşte", şi mai mult „moarte ce moartea şi-ar imagina", cum spunea un poet. Este şi una şi alta, sau nici una nici alta, pentru că gîndirea implică existenţă, iar „fiinţa" noiciană e „neant" ; ori neantul nu moare, căci doar ce are fiinţă poate muri.

Negura de vrajă care se lasă peste meditaţia filosofică ajunsă în acest impas este răspîndită de Parmenidele lui Platon, ce poartă solia lui Zenon. După sfatul lui Parmenide „în travesti" dat la răscruce de drumuri nu este de urmat calea existenţei în care îndată ce păşeşti te trezeşti prefăcut în stană de piatră, nici drumul ne-existenţei plin de capcane şi zadarnice rătăciri, ci făgaşul deschis de Pla-

ton, poteca ce duce către Unu atoateîntemeietor, și de aceea purtînd în sine pluralitatea. El rămîne în sine nemișcat, dar putînd fi Unu și Multiplu în același timp, existență și neexistență, Unu se mișcă chiar cînd stă pe loc, asemenea pădurii Birnam, ce i-a vestit lui Macbeth ceasul pierzării.

În tonalități de rezonanțe heideggeriene, C. Noica spune că omul poate face dintr-un astfel de sens al devenirii lumii cercul ființei în care să-și afle lăcașul.

(Publicat în Revista Contemporanul — Ideea Europeană, 27 martie 1992, nr. 13).